SOCIETATE & CUNOAȘTERE

Dimitrie Cantemir

Perspective interdisciplinare

Bogdan Crețu

(coord.)

Institutul European

Colecția

SOCIETATE & CUNOAŞTERE

Bogdan Creţu este lector dr., critic şi istoric literar. Volume publicate: *Arpegii critice. Explorări în critica şi eseistica actuale*, editura Timpul, Iaşi, 2005 (Premiul pentru debut al Uniunii Scriitorilor din România; Premiul pentru debut al revistei „Convorbiri literare"); *Matei Vişniec – un optzecist atipic*, Editura Universităţii „Al.I. Cuza" Iaşi, 2005 (Premiul pentru debut al „Ziarului de Iaşi", nominalizat la Premiul pentru debut al revistei „România literară"), *Lecturi actuale. Pagini despre literatura română contemporană*. Editura Timpul, Iaşi, 2006 (Premiul pentru critică al revistei „Ateneu"), *Utopia negativă în literatura română* Editura Cartea românească, 2008 (Premiul de Excelenţă în critică literară, al Fundaţiei Naţionale pentru Ştiinţă şi Artă, Academia Română, 2009). Cronicar literar, eseist; a publicat în jur de 500 de articole în majoritatea revistelor culturale din ţară şi în volume academice. Redactor al revistei „Paradigma". Membru al Uniunii Scriitorilor din România şi al Asociaţiei pentru Literatură Generală şi Comparată. Din 2010, este bursier postdoctoral în cadrul proiectul POSDRU/89/1.5/S/56815 *Societatea Bazată pe Cunoaştere – cercetări, dezbateri, perspective*.

© 2012 Academia Română – Filiala Iaşi

INSTITUTUL EUROPEAN
Iaşi, str. Grigore Ghica Vodă nr. 13, O. P. 1, C.P. 161
euroedit@hotmail.com.; www.euroinst.ro

EISBN 978-973-611-871-5

Reproducerea (parţială sau totală) a prezentei cărţi, fără acordul Editurii, constituie infracţiune şi se pedepseşte în conformitate cu Legea nr. 8/1996.

Printed in ROMANIA

BOGDAN CREȚU
(coord.)

Dimitrie Cantemir

Perspective interdisciplinare

INSTITUTUL EUROPEAN
2012

CUPRINS

Argument 7

***Divanul* lui Cantemir. O arheologie a exegezei mistificatoare** 11
Corneliu BÎLBĂ

Cetatea metafizică a unui principe 87
Ştefan AFLOROAEI

Teatrul politic în *Istoria ieroglifică* şi modernitatea romanului 115
Elvira SOROHAN

Dimitrie Cantemir şi boierimea Moldovei. Interesul pentru strămoşi 133
Ştefan S. GOROVEI

Moldova lui Dimitrie Cantemir şi *Descrierea* ei 145
Maria Magdalena SZÉKELY

Câteva posibile influenţe româneşti asupra latinei cantemiriene din *Incrementorum et decrementorum Aulae Othmanicae historia* 177
Claudia TĂRNĂUCEANU

„Lupta monomahiii împotriva uitării lucrurilor": ontologie şi deontologie în Predosloviile lui Dimitrie Cantemir. Studiu de caz asupa textelor prefaţatorii din *Hronicul vechimei romano-moldo-vlahilor* 195
Laura LAZĂR ZĂVĂLEANU

Cantemir-oglu – interpret, compozitor şi muzicolog 223
Carmen CHELARU

Muzica prinţului Cantemir – *rediviva* 241
Irina Zamfira DĂNILĂ

Odiseea postumă a familiei Cantemir 253
Leonte IVANOV

Dimitrie Cantemir: literatură şi cunoaştere 267
Bogdan CREŢU

Prezentare autori 295

Argument

Prezentul volum strânge între coperte lucrările prezentate la Colocviul „Dimitrie Cantemir – perspective interdisciplinare", pe care l-am organizat, în cadrul Proiectului POSDRU „Societatea Bazată pe Cunoaştere, cercetări, dezbateri, perspective", ID 56815, la data de 4 martie 2011, în Aula Academiei Române, Filiala Iaşi. Ideea de bază a unei astfel de inițiative a fost că operăm astăzi cu alte criterii, cu alte mentalități, cu alte sisteme valorice, ceea ce face dificilă înțelegerea pertinentă a unor opere care aparțin unei alte episteme şi care nu îşi transmit întregul mesaj decât atunci când sunt amplasate în contextul lor firesc, care le-a generat. Când obiect de studiu devine un autor erudit, un *polihistor* cum este Dimitrie Cantemir, lucrurile se complică. Opera sa cuprinde preocupări sistematice de filosofie, teologie, logică, istorie, genealogie, muzicologie, geografie, istoria religiilor şi literatură. Autorul citeşte în română, latină, greacă, neogreacă, turcă, persană, arabă şi rusă şi scrie în română, latină, turcă şi rusă. Prin cuprinderea sa, o asemenea personalitate impresionează astăzi. În fond, ea nu reprezenta o specie rară în secolele XVII-XVIII. Între timp, cunoaşterea s-a modificat (nu scriu: *a evoluat*). S-a specializat, tinzând să epuizeze subiectul. Ceea ce a câştigat în intensitate, a pierdut în acoperire.

Cele mai multe studii despre opera lui Cantemir se restrâng la un domeniu, fiind vizat fie scriitorul, fie istoricul, fie muzicologul, fie geograful ş.a.m.d. Este foarte dificil pentru un cercetător să mai poată stăpâni toate aceste sfere distincte de activitate cu aceeaşi lejeritate care principelui îi era la îndemână. În primul rând, nu sunt sigur că pentru Cantemir şi epoca sa exista prejudecata unei demarcații clare între aceste sectoare ale ştiinței şi artei: discursul său, dublat de activitatea politică, pus uneori în sprijinul acesteia, se voia unitar şi era rodul unei gândiri coerente, omogene. De aceea, cred că este o greşeală izolarea cutărui titlu de *corpus*-ul întregii opere şi evaluarea sa separată, în totală ignoranță față de întreg. Cercetătorul este obligat măcar să aproximeze întreaga operă, pentru a-i desluşi algoritmul.

Abia după această operație poate veni analiza amănunțită a unui segment. Sigur, pentru așa ceva este obligatoriu un efort interdisciplinar, dificil de realizat pe cont propriu.

Există câteva monografii dedicate autorului *Istoriei ieroglifice* care încearcă să ofere o imagine de ansamblu asupra întregii vieți și opere. Dintre acestea, meritorii sunt cele semnate de P.P. Panaitescu (în 1958, marcată, din păcate, de tarele ideologice ale epocii), Ecaterina Țarălungă (1989) și, mai recent, Ștefan Lemny (2009, ediția franceză și 2010 traducerea în limba română), respectiv Dinu Tudor (2011). În astfel de sinteze însă operele sunt rezumate conștiincios, corect, dar structura lucrărilor nu oferă răgazul necesar unor aprofundări utile. Prin urmare, se poate recurge la studiile destinate preocupărilor distincte ale autorului: în domeniul filosofiei (Dan Bădărău), al logicii (Alexandru Surdu), al muzicii (Viorel Cosma, Eugenia Popescu-Judetz), al geografiei (George Vâlsan), al etnografiei (Petru Caraman), al lingvisticii (Ștefan Giosu), al stilisticii (Dragoș Moldoveanu) sau al literaturii (Elvira Sorohan, Manuela Tănăsescu). Sigur, nu lipsesc studiile comparative, de istorie a mentalității (Alexandru Duțu, Virgil Cândea, Petru Vaida, Mircea Anghelescu, Mihai Moraru, Cătălina Velculescu, Adriana Babeți, Gabriel Mihăilescu). Doar punând cap la cap aceste contribuții (alături de atâtea altele, căci lista de mai sus e departe de a epuiza imensa bibliografie a subiectului) poți reconstitui o imagine plauzibilă a întregii opere a lui Cantemir.

Pornind de la astfel de gânduri, ne-am gândit că nu ar fi rău să adunăm la un loc specialiști reputați, în diferite domenii, care au manifestat, în ceea ce au scris până în acest moment, un interes constant pentru opera lui Cantemir. Deocamdată, cu o plăcută excepție (Laura Lazăr Zăvăleanu, specialist în literatura veche de la Universitatea „Babeș Bolyai" din Cluj) din Iași, ceea ce nu ne provoacă nici un complex provincial. Mai întâi pentru că există la Iași o consistentă tradiție a studierii operei lui Cantemir. Ilie Minea, George Pascu, I.D. Lăudat, Petru Caraman, Vasile Harea, Dan Bădărău sunt doar câteva nume care trebuie pomenite. După aceștia, Evira Sorohan, Dragoș Moldoveanu, Ștefan S. Gorovei, Ștefan Afloroaei, Maria Magdalena Székely, Corneliu D. Bîlbă, Claudia Tărnăuceanu, Leonte Ivanov (cu toții cadre didactice de la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași) au adăugat studii obligatorii din bibliografia de specialitate. Cei mai mulți dintre aceștia au participat și la Colocviul din martie 2011 și lucrările lor se regăsesc

în paginile acestei cărți. Au avut, de asemenea, amabilitatea să se alăture efortului nostru colectiv şi specialişti de la Conservatorul din Iaşi: Carmen Chelaru şi Irina Zamfira Dănilă. Regret că, în formatul acesta tipărit, contribuțiile domniilor lor sunt văduvite de suportul muzical care a fost esențial în cadrul prezentării lucrărilor. În fine, printre atâtea nume sonore, cel al coordonatorului se justifică prin statutul onorabil de salahor pe acest imens şantier care este cercetarea operei cantemiriene. După cum poate constata, cititorul acestui volum poate beneficia de competența atestată a unor specialişti de marcă în multe dintre domeniile în care geniul lui Cantemir s-a manifestat natural: filosofie, istorie, genealogie, literatură, muzică, limbi clasice ş.a.m.d.

Studiile au fost ordonate în funcție de cronologia operei cantemiriene.

Nu pot să închei fără a adresa mulțumiri sincere celor care au acceptat să intre în acest joc academic, precum şi celor care l-au făcut posibil: academician Teodor Dima, Codrin Dinu Vasiliu şi întreaga echipă de management a Proiectului POSDRU „Societatea Bazată pe Cunoaştere, cercetări, dezbateri, perspective", ID 56815.

Bogdan CREȚU

Divanul lui Cantemir. O arheologie a exegezei mistificatoare

Corneliu BÎLBĂ

ABSTRACT. This study starts with the question whether the archeology of knowledge and its discoursive method can be used as an interpretation strategy of the interval culture. By "interval culture" I mean the definition given by Stefan Afloroaei (Cum este posibilă filosofia în estul Europei, 1999) and Sorin Alexandrescu (Identitate în ruptură, 2000). One of the important ideas stemming from the studies by Afloroaei and Alexandrescu is that the data of an interval culture generate the need to simultaneously use the continuity postulate and the discontinuity concepts. In the present study, I attempt to demonstrate how one can analyze an interval culture event that cannot be strictly framed by the 'dialectic' concepts, nor by the discontinuity concepts. The event I refer to is Divanul (The Struggle between the Wiseman and the World) by Dimitrie Cantemir (1698). Cantemir was an important author for several cultures, his work reflects his interests which were too diverse to generate a discoursive unity concept, and the originality of his philosophical writings is questionable, and all this does not make him an author in the modern sense. However, cultural historiography turned Cantemir into a hero of the spirit and an European philosopher, transferring some of the quality and importance of his historic and geographical work (itself not precisely revolutionary!) on his philosophical work. First, I demonstrate that one may analyze Cantemir's philosophy using the episteme concept, and I argue that the Marxist and dialectical exegesis (Dan Bădărău) uses illegitimate categories in the analysis of Cantemir's philosophy. Of course, Foucault's method is imperfect for the analysis of an interval culture because this type of culture does not have an archive to be the object of an archeology. That is why I argue that archeology cannot provide one with thorough concepts for the analysis of such a phenomenon because the validity of the archive concept is determined by the spiritual geography that made Hegelian history possible. After all, the episteme concept is the linguistic interpretation of the epoch concept in traditional history. All this justifies the return to a weak concept of

hermeneutics in order to compensate the methodological drawbacks of archeology.

KEYWORDS: archeology of knowledge, episteme, hermeneutics, Michel Foucault, Cantemir, Middle Ages

În paginile care urmează voi încerca să analizez, cu ajutorul conceptelor lui Michel Foucault, un moment din istoria culturală națională, cu scopul de a semnala anumite inconveniente ale postulatului continuității. Voi arăta că arheologia este îndreptățită să întreprindă o critică radicală a acelei istoriografii pe care Foucault o numeşte „dialectică", cu toate că aplicarea metodei foucaldiene la situația unei „culturi de interval" întâmpină câteva dificultăți. Cum aceste dificultăți afectează (mai întâi) versiunea originală a istoriei dialectice, adepții postulatului continuității nu vor putea contesta concluziile acestui exercițiu aplicativ înainte de a-şi revizui propria teorie. Voi pleca, la început, de la ipoteza inactualității – în context european – a unui eveniment important din cultura română,[1] pentru a arăta că acest eveniment a fost suprainterpretat de către istoriografia „dialectică", în sensul nivelării pragurilor epistemice care l-au ținut la distanță de circuitul european. Evenimentul pe care îl voi avea în atenție este publicarea, în 1698, la Iaşi, a *primei cărți* de filozofie în limba română, *Divanul* de Dimitrie Cantemir. M-am oprit la această scriere din mai multe motive.

În primul rând, Cantemir este primul dintr-o serie mică de autori români cărora istoriografia culturală le-a atribuit o gândire de „dimensiuni europene". Ca orice *idée reçue*, această etichetă funcționează fără nici un îndemn la justificarea riguroasă a judecății de valoare. Nu e vorba de faptul că ar lipsi argumentele; dimpotrivă, se insistă destul de mult asupra mărcilor europene ale personalității lui Cantemir, cum ar fi spiritul enciclopedic, cunoaşterea mai multor limbi, „umanismul" preocupărilor sale diverse,

[1] Un simptom major al inactualității (sau o formă a ei) este *paradoxul simultaneității* („marile curente succesive ale culturii europene sunt proiectate în cultura română în planul simultaneității"), văzut ca expresie a „efortului disperat de a recupera timpul pierdut" (Sorin Alexandrescu, *Paradoxul român*, Editura Univers, Bucureşti, 1988, pp. 34-35).

deschiderea culturală, spiritul reformist, adoptarea unor modele europene şi, nu în ultimul rând, recunoaşterea europeană. Cantemir a fost domn al Moldovei, numele său a devenit important în mai multe culturi, iar Academia din Berlin i-a acordat calitatea de membru. Dar oricâtă forță de convingere ar avea aceste argumente, ele sunt exterioare în raport cu dimensiunea *gândirii* şi nu spun nimic despre importanța ei. Putem suspecta aici un procedeu ilicit al istoriografiei culturale, prin care se transferă în domeniul raporturilor dintre idei (raporturi de coexistență şi contemporaneitate, de coerență, de dependență şi influență, de succesiune etc.) ceva din situația autorului în lume şi din raporturile lui cu ceilalți oameni. Or, din simplul fapt de a fi cărturarul umanist al Înălțimii sale şi din calitatea de membru al Academiei nu putem infera nimic cu privire la valoarea („perenă") a operei. Pentru aprecierea acestora e nevoie de criterii specifice, cum ar fi faptul de a fi citit, tradus, comentat, preluat, criticat şi contestat, condiții pe care Cantemir nu le îndeplineşte decât cu privire la opera sa istorică[2].

---

[2] *Istoria creşterii şi descreşterii imperiului otoman* a fost tradusă şi publicată la Londra în 1734-1735, nu fără contribuția lui Antioh Cantemir, şi a fost apoi preluată şi în limbile franceză şi germană. Circulația cărții nu a fost însă prea grozavă, pentru că deja în secolul al XIX-lea informațiile cu privire la Imperiul Otoman nu mai satisfăceau exigențele orientaliştilor, cartea lui Cantemir apărând „cam obosită în urma progreselor realizate de ştiința istoriei" (Dan Bădărău, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, Editura Academiei, Bucureşti, 1962, pp. 174-175). În sec. al XVII-lea, întreprinderea lui Cantemir a avut o anumită prospețime, pentru că se baza pe consultarea surselor otomane şi pe cunoaşterea limbii, a religiei şi a moravurilor, iar acesta era un avantaj considerabil față de istoriile cunoscute la acea vreme în Occident (vezi Stefan Lemny, *Les Cantemir. L'aventure européenne d'une famille princière au XVIII^e siècle*, Editions Complexe, 2009, p. 138). Mă gândesc că interesul pentru *Istoria Imperiului Otoman* ar trebui, poate, corelat cu naşterea orientalismului, întrucât, chiar în anul 1734, George Sale a publicat traducerea *Coranului*, precedată de celebrul său „Discurs preliminar". Acest „Discurs" reprezintă un moment esențial pentru o „nouă înțelegere a Islamului", alături de *Biblioteca orientală* (1697) de Barthélemy d'Herbelot şi de *Istoria Saracenilor* (1718) de Simon Ockley (vezi Edward Said, *Orientalism: Western Conceptions of Orient*, New York: Vintage Books Edition, 1979, p. 63). Înseamnă că însăşi dezvoltarea orientalismului ca „viziune occidentală despre Orient" a contribuit, mai târziu, la scoaterea din circuit a lui Cantemir, autor aflat la „joncțiunea dintre cultura europeană şi lumea otomană" (Lemny, *op. cit.*, p. 139). Situarea acestui

În al doilea rând, chiar dacă admitem că *Istoria imperiului otoman*, scrierea de care se leagă faima lui Cantemir în Occident, valorează din punct de vedere metodologic măcar cât *Istoria domniei lui Henric al VII-lea* de Francis Bacon, nu înseamnă că putem aprecia valoarea celorlalte scrieri ale lui Cantemir prin analogie cu opera sa istorică şi geografică. Dacă am proceda în acest fel, am comite exact acel tip de infracţiune epistemologică pe care o denunţă Foucault, atunci când analizează conceptul de *operă* al criticii şi al hermeneuticii textuale moderne. Unitatea pe care ar trebui să o furnizeze acest concept rămâne o himeră în cazul pe care îl analizăm. Titlul de „umanist" care i-a fost acordat lui Cantemir se justifică; nefiind preocupat să unifice prin concept şi metodă – cu atât mai puţin prin cultivarea unei forme de subiectivitate – diversele domenii de interes ce fac obiectul scrierilor sale, Cantemir nu poate fi considerat „autor" în sensul modern al termenului. Prin urmare, „opera" sa filosofică nu întreţine cu ansamblul din care face *parte* un raport de tip hermeneutic (ca de la parte la întreg), iar aceasta înseamnă că nu-i putem atribui, prin contagiune, o valoare „europeană".

În al treilea rând, scrierea intitulată *Divanul* nu este o *carte* aşa cum este, de pildă, *Noul Organon* sau *Discursul despre metodă*, din pricină că o bună parte din ea este ceea ce s-ar numi astăzi un „plagiat", iar în rest este o „compilaţie". Cu alte cuvinte, Cantemir practică un tip de scriitură pe care analiza foucaldiană a conceptului de autor ar putea-o califica drept premodernă.[3] Acest lucru nu e destul de vizibil dacă se adoptă o *filozofie a*

„cărturar cu multe feţe" (Suraiya Faroqhi, *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 202) într-o paradigmă a intervalului îl făcea interesant în epoca lui Leibniz şi a lui Montesquieu, dominată de idealul unei *Characteristica universalis*, dar nu şi în secolul „orientalizării orientalului" (Said, *Orientalism*, pp. 49-73). La începutul secolului al XIX-lea, chiar şi *Biblioteca orientală* a lui d'Herbelot îşi va pierde impactul asupra publicului (*Ibidem*, p. 64).

[3] Potrivit lui Foucault, două discontinuităţi au marcat concepţia despre autor în gândirea occidentală: mai întâi, la sfârşitul secolului al XVII-lea, textele ştiinţifice au devenit quasi-anonime, iar textele literare au început să fie marcate cu numele de autor (acest proces a continuat în secolul al XVIII-lea), apoi a apărut ideea de

istoriei (culturii) bazată pe postulatul continuității. Exegeza națională e mânată de obsesia de a face din Cantemir purtătorul idealurilor naționale în sânul culturilor imperiale şi adeptul secularizării în sânul ortodoxismului. Ea nu are răbdare să-şi pună prea multe întrebări cu privire la propriile concepte. Vom putea constata acest lucru pe măsură ce vom analiza unele locuri comune ale exegezei *Divanului*, prima carte de filosofie „român*ească*".

1. Postulatul continuității şi istoriografia rămânerii în urmă

1.1 Ultimul medieval, primul european

Scrierea lui Cantemir tratează o temă morală a cărei cuprindere o aflăm chiar din subtitlu: „Gâlceava înțeleptului cu lumea au Giudețul sufletului cu trupul". După cum semnalează cei mai cunoscuți specialişti ai operei lui Cantemir, Dan Bădărău[4] şi Virgil Cândea,[5] dialogul dintre suflet şi

---

proprietate intelectuală, la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea. Scriitura lui Cantemir vine dintr-un loc pre-modern, pentru că se înscrie în pre-istoria a ceea ce Foucault numeşte „fenomenul transdiscursivității". Freud şi Marx, spune Foucault, nu sunt numai autorii propriilor texte: „ei au produs ceva mai mult: posibilitatea şi regula de formare a altor texte […] ei au stabilit o posibilitate indefinită de discurs" (Michel Foucault, *Dits et Ecrits*, Gallimard, Paris, 2001, vol. 1, „Qu'est-ce qu'un auteur?", 1969, pp. 832-833). Or, acest fenomen a existat dintotdeauna: Homer, Aristotel şi Părinții Bisericii au fost „fondatori de discursivitate": în interiorul tradiției stabilite de ei, „alte cărți şi alți autori vor putea la rândul lor să aibă loc" (*Ibidem*, p. 832). Cantemir ar reprezenta, cred, acea „perioadă de tranziție" (Bădărău, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, pp. 245, 266) în cadrul căreia se compilează, se plagiază şi se inserează în corpus-ul unei tradiții (transdiscursive) elemente „noi" şi străine de spiritul acelei tradiții, după regula asemănării dintre doctrine. Pentru detalii despre „cine poate să plagieze", vezi Ştefan Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, pp. 40-43).

[4] Dan Bădărău, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, Editura Academiei, Bucureşti, 1962 [citat mai departe: Bădărău: *Filosofia lui Dimitrie Cantemir*].

[5] Virgil Cândea, *Studiu introductiv*, în Dimitrie Cantemir, „Divanul", vol. I din *Opere complete*, ediție critică publicată sub îngrijirea lui Virgil Cândea, Editura

trup era un gen foarte solicitat în Evul Mediu. Ne aflăm însă, cu *Divanul*, la 1700! Ca să fiu mai precis: suntem la aproape 200 de ani de la prima versiune a *Principelui* de Machiavelli (1513) şi de la începutul Reformei (1517), la 100 de ani de la arderea pe rug a lui Giordano Bruno (1600) şi de la publicarea *King James Bible* (1611), la 50 de ani de la apariţia *Leviathan*-ului de Thomas Hobbes (1651), la numai 10 ani de la Glorioasa Revoluţie Engleză (1688) şi – dacă admitem că are vreo relevanţă – vor mai trece numai 10 ani până la apariţia scrierii *An Essay on Criticism* de Alexander Pope (1711) sau numai 20 până la publicarea romanului *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe (1719). La 1700, Bacon murise de multă vreme (1626), la fel şi Descartes (1650), iar Locke şi Leibniz nu vor mai trăi mult (vor muri la 1704, respectiv 1716). Cu aceste date în minte suntem pregătiţi pentru a întâmpina aserţiunea, al cărei autor este Virgil Cândea, că Dimitrie Cantemir este, la 1700, unul din ultimii autori „europeni" care mai scrie pe tema dialogului dintre suflet şi trup[6]. Constatarea, făcută pe tonul neutru al exegezei ştiinţifice moderne (care spune ceea ce *este*) dublează o evaluare inspirată de postulatul continuităţii din tradiţia post-hegeliană (cu toate că editorul *critic* Virgil Cândea se ţine la distanţă de acel tip de metaistorie care, cu zece ani mai devreme, orienta judecata criticizantă a lui Dan Bădărău). Dacă desfacem fraza de mai sus în mai multe enunţuri simple (nu neapărat elementare)[7], vom realiza că suntem în miezul unui paradox: Dimitrie Cantemir este, la 1700, ultimul autor european din Evul Mediu! Sursa dificultăţii este aici cuvântul „european": el trimite în acelaşi timp la un spaţiu geografic şi la o tipologie

---

Academiei, Bucureşti, 1974, pp. 15-99 [citat mai departe: Cândea, „Studiu introductiv"].

[6] *Ibidem*, p. 29.

[7] Astfel de enunţuri ar putea fi: 1) Există un individ istoric – Dimitrie Cantemir – care este autorul *Divanului*; 2) *Divanul* tratează despre dialogul dintre trup şi suflet; 3) Tema aceasta a fost cultivată de autorii din Evul Mediu; 4) Cantemir este un autor european; 5) Există „ultimul autor european" (care a scris pe tema dialogului…) şi acesta a fost Dimitrie Cantemir; 6) Evul Mediu s-a încheiat, în Europa, pe la 1500 [1453-1500]; 7) Există ţări europene unde Evul Mediu s-a încheiat mai târziu etc.

culturală ce include, ca pe o componentă esențială, un anumit raport cu temporalitatea – a fi „european" înseamnă a fi „modern" sau „actual"[8].

Afirmația că Dimitrie Cantemir este „ultimul autor european [etc.]" nu vrea să spună că „De la Atlantic la Urali, ultimul autor care a scris [etc.] a fost Dimitrie Cantemir". O asemenea interpretare este total inadecvată pentru nivelul exegezei lui Cândea şi, prin urmare, trebuie să dăm cuvântului „european" semnificația lui eminamente culturală. Dar această semnificație include componenta temporală indicată mai sus, şi atunci afirmația devine obligatoriu paradoxală. Ieşirea din impas s-ar face prin adăugarea asumpției că Europa de Est a rămas medievală până la sfârşitul secolului al XVIII-lea. Această negociere a sensului, care să satisfacă atât criteriul geografic cât şi pe cel cultural, l-ar slăbi însă pe cel din urmă până la pragul antropologic: termenul ar urma să desemneze orice atitudine culturală manifestată în interiorul spațiului geografic european, fără o determinare de ordin temporal, dar incluzând şi aspecte de ordin etnic şi lingvistic. Degeaba, însă, căutăm o mediere, pentru că exegeza nu vizează sensul antropologic şi sărac al culturii „europene"; ea se luptă pentru sensul plenar, modern şi hegelian, cel care condiționează existența culturii de potențialitatea unui spirit ce ar urma să se încarneze, într-o bună zi, în statul național. Iar aceasta fără a admite, măcar cu titlu de ipoteză, slăbirea sensului geografic al termenului „european", aşa cum ar trebui să rezulte din filosofia hegeliană a istoriei: ceea ce, în Europa,

---

[8] O caracteristică importantă a culturii europene a fost faptul că ea a fost întotdeauna „modernă". Asupra acestui aspect se opreşte, cu destulă îndreptățire, H.-R. Patapievici, stimulat de o reflecție a lui Andrei Scrima despre spiritul Europei. Vezi Horia-Roman Patapievici, *Omul recent*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2001, p. 58 [aforismul 8]. O abordare frontală a acestei probleme o găsim la Francis Bacon, despre a cărui viziune asupra [timpului] istoriei moderne am vorbit la începutul acestei cărți. Bacon înțelege timpurile moderne plecând de la problema invenției şi critică antichitatea pentru impedimentele puse în dezvoltarea cunoaşterii: „Întâmplările vremilor nu au fost deloc prielnice şi binefăcătoare pentru a interveni ştiința. […] Iar felul tradițiilor a fost complet nepotrivit şi potrivnic pentru creşterea cunoaşterii." (Francis Bacon, „Valerius Terminus: Of the Interpretation of Nature", in: James Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath (eds.), *The Works of Francis Bacon,* Boston: Houghton, Miffin and Company, Cambridge: The Riverside Press, cca. 1900, vol. VI, pp. 37-38).

nu este *încă* „european" în sens cultural, nu este nici în sens geografic[9]. Pentru a evita asemenea gânduri heterodoxe (în raport cu „norma" istoriografiei culturale), cea mai bună strategie a exegetului rămâne ambiguitatea ponderată prin ironie. Iar ironia este că Dimitrie Cantemir a scris la 1698 despre un subiect medieval, afirmând prin aceasta caracterul european al culturii române!

Duplicitatea şi ironia nu sunt însă soluții ale paradoxului, ci modalități de evitare pragmatică a dificultății. Exegetul exegezei [tradiționale] nu are nici o problemă în a recunoaşte decalajul lui Cantemir în raport cu filosofia europeană, atâta timp cât obține în schimb (adică lasă neanalizată) apartenența *Divanului* la patrimoniul cultural european şi la *gândirea europeană*. El nu pare interesat să observe că una este apartenența la un patrimoniu (determinat ca sferă sau corpus) şi alta e participarea la o gândire (determinată printr-o schemă temporală). Diferența dintre ele este o formă subtilă a distincției dintre corp şi spirit, dar aceasta nu poate fi sesizată dacă exegeza a admis, ca orizont de interpretare, reaşezarea marxistă a dialecticii hegeliene[10] (aşa cum întâlnim, de pildă, la Dan Bădărău). Ironia

---

[9] Aceasta pentru că, la Hegel, cultura este condiționată de existența statului, iar o cultură „europeană" ar trebui să presupună „baza geografică" a unui stat *european*. Acestui mod de a concepe Europa spirituală i se va opune Husserl care va spune: „Eu înțeleg Europa nu geografic ca pe o hartă, ca şi cum ar fi posibil să definim demersul umanității care trăieşte aici împreună, ca umanitate europeană… Este evident că, sub numele de Europa e vorba aici de unitatea unei vieți, a unei activități" (Edmund Husserl, „La crise de l'humanité européenne et la philosophie", in: Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. de Gérard Granel, Gallimard, Paris, 1976, p. 352). În punctul de plecare, optica fenomenologiei husserliene a lumii istorice coincide cu optica fenomenologiei hegeliene: „lumea ambiantă istorică a grecilor nu este lumea obiectivă, în sensul nostru, ci e ‚reprezentarea [lor] despre lume', adică modul subiectiv propriu de a da valoare ansamblului efectivităților care, în lumea ambiantă, ar valora pentru ei […] Lumea ambiantă e conceptul care nu-şi are loc, exclusiv, decât în sfera spiritului" (*Ibidem*, pp. 350-351). Dar, la Hegel, există o serie de limitări care rezultă din conexiunea dintre cultură şi stat, adică din problematica spiritului obiectiv.

[10] Asupra răsturnării materialiste a dialecticii hegeliene m-am oprit în prima parte a acestui volum, în studiul despre Marx. Ceea ce vreau să spun în acest loc este că

(paradoxului) că Dimitrie Cantemir este, la 1700, ultimul autor medieval ocultează de fapt absența autorului român din circuitul de idei european. Atitudinea optimistă privind dimensiunea europeană a operei lui Cantemir – sugerată chiar de observația că e vorba de un european întârziat – își are condiția de posibilitate în postulatul continuității. Este vorba de o continuitate spațială şi geografică, în primul rând, şi apoi de o continuitate istorică, culturală, simbolică etc. „Rămânerea în urmă" apare ca fiind determinată de datele istoriei obiective, iar conştiința acestui fapt reprezintă condiția progresului şi a iluminării prin difuzarea cunoaşterii (în timp şi spațiu). Dincolo de acest aspect „explicativ", postulatul continuității poate fi utilizat pentru a masca starea de fapt a unei culturi întârziate şi totodată lipsite de acea „modestie a conştiinței"[11] prin care şi-ar putea pune la lucru instinctele creatoare. Abordarea „rămânerii în urmă" prin conceptele continuității pune în valoare o conexiune cauzală cu valoare explicativă care face ca totul să fie „de înțeles", mai puțin acele opțiuni care – se crede – ar fi putut fi făcute dacă s-ar fi depus un efort de emancipare într-o anumită direcție. Definirea acelei

---

materialismul dialectic şi istoric a devenit pentru mulți istorici ai culturii autohtone un fel de *Weltanshauung* care le structurează discursul, un limbaj şi un cadru mental care condiționează gândirea. Chiar în această influență se manifestă, de fapt, caracterul sistematic al ideologiei, despre care a vorbit Hannah Arendt (vezi: *Originile totalitarismului*, trad. de Ion Dur şi Mircea Ivănescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, pp. 608-613). Ca o ilustrare a modului în care poate fi învățată o ideologie, trimit la considerațiile lui Dan Bădărău cu privire la opțiunea lui Cantemir de a „nu pune problema libertății şi a constrângerii *decât* pe tărâmul eticii" (Bădărău*, Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, p. 277, subl. n.). Mi se pare însă că, pentru a desemna corect procesul învățării unui limbaj (care îndeplineşte în planul savoir-ului rolul pe care ipoteza Sapir-Whorf îl atribuia limbii materne în învățarea lumii), conceptul clasic de ideologie mi se pare însă prea vag, prea încărcat de conotații politice şi politologice, prea ataşat de o formă de metaideologie. O reformulare interesantă, pentru mine, a conceptului de ideologie este cea propusă de Teun van Dijk care cuplează un fenomen discursiv descris de lingvistică cu un fenomen de reprezentare socială descris de psihologia socială, adăugându-i o dimensiune cognitivistă (vezi Teun A. Van Dijk, *Ideology: A multidisciplinary approach*, Sage, Londra,1998).

[11] Friedrich Nietzsche, *Voința de putere. Încercare de transmutare a tuturor valorilor*, traducere de Claudiu Baciu, Editura Aion, Bucureşti,1999, § 676: Despre originea evaluărilor morale, pp. 430-433.

orientări dezirabile este asumată de ideologia politică şi culturală dominantă, care defineşte şi strategia cea mai bună de recuperare a autorului întârziat, pentru a-l reda unui circuit de idei din care l-a sustras istoria nedreaptă[12].

Acest tip de judecată nu-şi are locul în istoriografia hegeliană originală[13], dar a devenit familiar în abordările neo-hegeliene inspirate de

———

[12] Subliniind că Dimitrie Cantemir „a făcut autoritate în întreaga Europă timp de mai bine de un secol", Dan Bădărău spune că educaţia primită de acesta la Constantinopol „nu putea şi nu a putut decât să-i strice, prin izolarea din care nu a reuşit să iasă complet, de pe urma opreliştilor cercurilor clericale greceşti […] Academia din Constantinopol, unde Cantemir şi-a făcut studiile cele mai temeinice, l-a ţinut din motivele expuse mai sus, în completa ignoranţă a cartezianismului, precum şi a baconismului, fără a mai vorbi de iluminismul specific secolului său" (Bădărău, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, p. 203). Mai departe, exegetul arată că, în Rusia, Cantemir s-a rupt de cultura greacă pentru că „se află deodată faţă în faţă cu un cititor latinizant, prezent în întreaga Europă" (*Ibidem*, p. 203). El nu uită, însă, să precizeze că documentarea pentru *Istoria Imperiului Otoman* a fost începută la Constantinopol, unde a avut acces la sursele otomane, arabe şi persane (*Ibidem*, pp. 179-180). Totuşi, el nu menţionează nicăieri că succesul european al istoriei lui Cantemir este datorat în bună măsură formării sale, la Istanbul, nu doar în spiritul culturi greceşti, dar şi în spiritul culturii otomane. (Pentru detalii în acest sens, vezi: Süer Eker, „The place of Dimitri Kantemiroglu's Turkish in 18-th Century Ottoman Turkish", în: Bibliothèque Métropolitaine Bucarest, *Travaux du symposium international « Le livre, la Roumanie, l'Europe »*, Bucarest: Bibliothèque de Bucarest, 2011, pp. 69-79; Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, London, New York: I.B. Tauris, 2005, „Ottoman or not? An Educated Non-Muslim", pp. 81 *et sq.*). În secolul lui d'Herbelot, nu poţi fi orientalist (membru al Academiei din Berlin) fără a îndeplini această condiţie. Dar exegeza naţională reia mereu aceeaşi secvenţă: „umanismul lui Cantemir apare ca o afirmare a simţământului patriotic şi a conştiinţei politice privitoare la structura unitară a poporului român" (Bădărău, p. 207). *Idem* fără *ipse*!

[13] Într-o istorie hegeliană ortodoxă, „întoarcerea acasă" (?!) a principelui creştin (Cantemir) ar trebui să fie analizată acordând importanţă maximă momentului *trecerii prin* cultura Celuilalt, dar în aşa fel încât să se înţeleagă că trecerea nu ar fi nimic fără momentul retrospectiv al *trecerii în*, acest moment al *trecerii în* fiind deja negarea lui Acelaşi. Cu privire la educaţia lui Cantemir, Dan Bădărău spune că discipolul Academiei greceşti „nu are motive să se arate prea recunoscător educatorilor săi" (Bădărău, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir,* p. 203), dar nu-şi pune întrebarea dacă nu cumva această stare de lucruri constituie un motiv serios pentru a căuta *ceva* în cultura otomană. Desigur, Bădărău ştie că Dimitrie Cantemir

filosofia istoriei a lui Marx, care a suprapus categoriile istoriei interioare peste cele ale istoriei exterioare şi a analizat totalitatea culturală şi istorică atât în termeni determinişti cât şi în termeni finalişti[14].

Spre deosebire de istoriile dialectice (idealiste sau materialiste), arheologia nu acordă prioritate nici totalităţii culturale, nici conexiunii cauzale[15]; ea nu-şi pune problema de a justifica sau de a condamna o presupusă decizie a autorului, văzută ca o combinaţie secretă între forţa motivelor şi înlănţuirea obiectivă a cauzelor sau semnificaţiilor. Cunoaşterea legilor şi a circumstanţelor istorice nu schimbă cu nimic ordinea discursului, nici includerile sau excluderile din această ordine. Ceea ce s-a spus (ori nu s-a spus) rămâne aşa cum s-a spus (ori nu s-a spus). *Fatum et fabula!*[16] În

---

„scruta în adâncul culturii orientale în tot complexul ei" şi că era considerat ca un specialist în acest domeniu (*Ibidem*, p. 185), numai că [*Tratatul de muzică turcească* fiind considerat pierdut] preocupările lui Cantemir pentru cultura orientală sunt văzute ca expresia „tendinţei universalizante proprii umanismului" (*Ibidem*, p. 151) şi nu ca un mod de *locuire poietică* în culturi alternative. Pentru detalii privind importanţa lui Cantemir în cultura turcă, în domeniile muzicii şi arhitecturii, vezi: Lemny, *Les Cantemir*, pp. 84-86; Faroqhi, *Approaching Ottoman History,* p. 202. Vezi, de asemenea, Cem Behar, „The Ottman musical tradition", în: Suraiya N. Faroqhi ed., *The Later Ottoman Empire*, 1609-1839, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 398.

[14] Istoria hegeliană a culturii nu face apel la conexiunea cauzală, fiind o istorie esenţialistă a progresului semnificaţiilor în lumea istorică. În schimb, dialectica răsturnată a lui Marx, introduce dimensiunea cauzală în lumea istorică, prin postulatul care spune că „materia determină conştiinţa".

[15] Foucault a fost criticat, între altele, pentru că arheologia lui nu este o abordare cauzală a fenomenelor marginale pe care le studiază. Habermas, spre exemplu, spune că „Foucault îşi permite un concept complet nesociologic al socialului" (Jürgen Habermas, *Discursul filosofic al modernităţii*, trad. de Gilbert V. Lepădatu *et al.*, Editura All, Bucureşti, 2000, p. 234).

[16] În studiul despre proza lui Pierre Klossowski (*La Nouvelle Revue Française*, 135, 1964), Foucault face una din primele încercări de a conecta lingvistica structuralistă cu filosofia lui Nietzsche (de a cărui gândire era legat Klossowski), văzând în ambele expresia aceluiaşi efort de a „conturna tot alexandrinismul culturii noastre" (Foucault, *Dits et Ecrits*, vol. 1, „La prose d'Acteon", 1964, p. 359). Ceea ce le-ar putea conecta ar fi o analogie de raporturi între funcţionarea semnelor arbitrare şi cea a simulacrelor. Ambele ţin de *fabula* şi sunt inconturnabile (*fatum*): pe de o parte semnul arbitrar, fiind lipsit de raport natural cu semnificatul, „este

conformitate cu stilul arheologic de gândire, atenţia trebuie îndreptată către faptul brut din ordinea discursului. Astfel, în cazul pe care îl avem în atenţie, trebuie să plecăm de la ceea ce este „empiric": la 1700, Dimitrie Cantemir scrie (în limba română) un text de filozofie în care tratează o problemă morală, folosind un limbaj şi un set de reprezentări care nu mai erau actuale în cultura europeană. Ceea ce Cantemir spune, într-o limbă relativ *nouă* – sub raportul experienţei literare[17] – este o parte din „trecutul mort" al filozofiei occidentale. În vocabularul arheologiei, aceasta înseamnă că ansamblul de enunţuri care formează discursul *Divanului* sunt sedimentate într-un *strat mai*

---

constrâns să spună ceea ce spune" (*Ibidem*, p. 358) prin sistemul limbii, iar pe de altă parte „imperiul simulacrelor ascultă, în opera lui Klossowski [Nietzsche], de reguli precise" [pentru că] „el îţi tratează propriul limbaj ca pe un simulacru" (*Ibidem*, pp. 359, 364). Iar asta ruinează orice posibilitate de interpretare şi de recurs la categoriile subiectului!

[17] Înainte de Dimitrie Cantemir, literatura în limba română nu cuprinde, practic, decât scrierile cronicarilor moldoveni şi munteni, precum şi primele texte religioase pe care le datorăm lui Dosoftei. Prima operă literară importantă este *Istoria ieroglifică* scrisă chiar de Dimitrie Cantemir. Recent, Bogdan Crețu, a analizat *Istoria ieroglifică* sub raportul „argumentelor literare" (de exemplu „visul ca oglindă a caracterului visătorului") care conduc cititorul în situaţia de a „confrunta ficţiunea cu propriile sale experienţe şi de a [le] crede" (Bogdan Crețu, „Literature and Knowledge. A New Version of an Old Story", în: *Logos and Episteme*, vol. II, nr. 1, 2011, p. 13). Ceea ce Crețu numeşte „argument literar" ar fi, de fapt, înscrierea în text a unor mărci ale subiectivităţii care transgresează simpla fabulă prin care măştilor le corespunde un *character* istoric, iar povestirii, o morală. Cantemir ajustează fabula astfel încât „să placă dorinţelor şi gustului instanţei supreme, autorul, [iar] tirania realităţii să înceteze să mai existe" (Alina Silvana Felea, „The Person and its Fictional Replica", in: *Bulletin of the Transilvania University of Brasov*, vol.12, no. 47, seria B, 2005, p. 620). Aceasta ar reprezenta, la Cantemir, ceea ce Elvira Sorohan a numit o „promisiune de modernitate" (Elvira Sorohan, „Dimitrie Cantemir. Orgoliul modelării umane", in: *Analele Ştiinţifice al Universităţii „Al. I. Cuza" din Iaşi. Filozofie*, Editura Universităţii „Al. I. Cuza", Iaşi, 1999, Tomul XLVI: 300 de ani de la apariţia celei dintâi cărţi româneşti de filozofie, ‚Divanul' de Dimitrie Cantemir, p. 7). [Citat mai departe: *300 de ani de la apariţia celei dintâi cărţi de filozofie*]. În ceea ce priveşte *Divanul*, Sorohan arată că scrierea din 1698 este „una din contradicţiile personalităţii sale, [şi anume] întârzierea în forme şi structuri medievale" (*Ibidem*).

profund al arhivei culturii occidentale[18] şi, prin urmare, producţia acestor enunţuri ascultă de un set de reguli care nu mai pot fi reperate în corpus-ul de discursuri ce definesc actualitatea culturală şi ştiinţifică de la începutul secolului al XVII-lea. Epistema de care aparţine dialogul sufletului cu trupul este epuizată! Perspectiva foucaldiană afectează în mod semnificativ orice tentativă de adaptare a istoriei ideilor la un specific cultural naţional. Definiţia dată enunţului în cadrul arheologiei[19] nu permite delimitarea unei arhive speciale după criterii lingvistice sau culturale, astfel încât să o putem

---

[18] Ideea stratificării arhivei ne este sugerată de critica pe care a formulat-o Jean-Paul Sartre la adresa arheologiei cunoaşterii. După apariţia *Cuvintelor şi lucrurilor* (1966), Sartre a scris (în *L'Arc*, no. 30, 1966, pp. 87-96) că Foucault propune de fapt o geologie a cunoaşterii având ca obiect „seria straturilor succesive care formează cultura noastră" (vezi Jean-Paul Sartre, „Jean-Paul Sartre répond", in: *Les mots et les choses de Michel Foucault: Regards critiques. 1966-1968*, textes choisis par Philippe Artiéres et al., Presses Universitaires de Caen & IMEC, 2009, p. 76). Vezi şi răspunsul lui Foucault la observaţia răutăcioasă a lui Sartre, în: Foucault, *Dits et Ecrits*, vol. 1, „Michel Foucault répond à Sartre", 1968, pp 690-697. Vezi şi cuvântul de apărare al lui Georges Canguilhem, din *Critique*, no. 242, 1967 (Georges Canguilhem, „Mort de l'homme ou épuisement du cogito?", in: *Les mots et les choses de Michel Foucault: Regards critiques. 1966-1968*, *op. cit.*, p. 254).

[19] În *Arheologia cunoaşterii*, Foucault distinge enunţul atât de fraza gramaticală, cât şi de propoziţia logică. El spune că „Pretutindeni unde există o frază gramatical izolabilă, putem recunoaşte existenţa unui enunţ independent; dar, în schimb, nu se mai poate vorbi de enunţ când, dincolo de fraza însăşi, se accede la nivelul constituenţilor ei" (Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 108). Această idee contestă în primul rând acel tip de analiză lingvistică care nu vrea să recunoască valoarea „semnului" unităţilor de „al doilea nivel" (discursul) şi consideră fraza ca unitate maximală legitimă. În al doilea rând, ea respinge analiza logică care descompune fraza [„Actualul rege al Franţei este chel"] în „propoziţii atomare" pentru a găsi un obiect x care să stea ca referinţă a numelui propriu sau al descrierii [„regele Franţei"]; propoziţia elementară este atunci descrierea unei „stări de lucruri". Foucault spune explicit că „enunţul nu are drept corelat un individ sau un obiect singular care ar fi desemnat prin cutare cuvânt al frazei" (*Ibidem*, pp. 119-120). Dacă ar fi să admitem un corelat al enunţului, atunci acest corelat nu este un individ, ci un ansamblu de relaţii care funcţionează ca o *structură istorică* a discursului.

analiza ca pe o sferă sau ca pe un domeniu care ar beneficia de unitate proprie[20].

Arhiva nu se constituie în modalitatea unui concept, ca un întreg ce subsumează părţile şi se anunţă ca raport hermeneutic; ea este mai degrabă un ansamblu de vecinătăţi, de reţele şi de diferenţe ce nu permit întotdeauna parcurgerea drumului în dublu sens (ca de la parte la întreg şi de la întreg la parte). Ea ruinează continuitatea: nu putem invoca condiţii extra-discursive (de ordin lingvistic, cultural, politic, istoric etc.) pentru a forma un corpus de enunţuri care să beneficieze de un regim discursiv special şi, în acelaşi timp, să întreţină un raport de normalitate cu ansamblul arhivei. În cazul nostru, nu ne vom putea aştepta ca *Divanul* să fie situat în arhiva culturii europene şi, în acelaşi timp, să fie sustras judecăţii arheologice care îl plasează în Evul Mediu. În ordinea discursului nu există circumstanţe atenuante, pentru că nu există nici cauze prime, nici semnificaţii ultime, iar regulile arhivei sunt imanente: „judecata" nu este decât o simplă descriere a ceea ce *este*, adică recunoaştere a identităţilor şi diferenţelor. Fără îndoială că o constatare de acest tip („Dimitrie Cantemir reiterează trecutul mort al filosofiei europene") poate fi respinsă odată cu refuzul metodei arheologice. Dar înainte de a contesta relevanţa arheologiei pentru subiectul în discuţie, ar trebui să avem în vedere că însăşi istoria dialectică, în versiunea originală, impune o concluzie asemănătoare.

În limbajul filosofiei hegeliene a istoriei, trecutul nu este niciodată mort pentru o gândire care se raportează în mod autentic la o tradiţie;

———

[20] Foucault a conceput *arhiva* ca pe o modalitate de punere între paranteze a unităţilor tradiţionale, de tipul disciplinelor de studiu, al stilurilor de gândire sau al culturilor naţionale. Încă în *Istoria nebuniei* (1961) el analiza situaţia nebuniei în cultura occidentală, pe baza unei comparaţii între experienţa franceză şi cea engleză, fără să ia în seamă istoria azilului în societăţile germană, spaniolă sau italiană (pentru o critică în acest sens vezi Colin Gordon, „Histoire de la Folie: An Unknown Book by Michel Foucault', in: Arthur Still and Irving Velody eds., *Rewriting the History of Madness: Studies in Foucault's, Histoire de la folie'*, Routledge, Londra, 1992, pp. 30-32). Acest mod de a proceda se justifică prin interesul arheologiei pentru mecanismele prin care se instituie o nouă ordine discursivă şi epistemică. Problema difuzării în timp şi spaţiu a acestei ordini nu ţine de domeniul arheologiei discursului (ea ar interesa mai degrabă genealogia raportului *savoir/pouvoir*).

progresul se realizează prin negare şi diferenţă, iar tradiţia este ca un fluviu a cărui forţă creşte pe măsură ce se îndepărtează de izvoare, primind în albia sa noi şi noi afluenţi. Orice gândire care se afirmă prin simpla reiterare a trecutului face ca acest trecut să fie „mort"; o filozofie care procedează astfel se anulează ca filozofie şi devine aidoma religiei, cultivând o formă de identitate lipsită de diferenţă şi, deci, de viaţă (istorie). Tocmai de aceea, istoria filosofiei nu poate fi altceva decât o galerie a eroilor spiritului, adică a momentelor în care spiritul s-a anunţat ca diferenţă şi mers înainte; într-o asemenea istorie, nu există *loc* pentru comentatori, epigoni, plagiatori şi alte figuri ale discursului repetitiv. Se înţelege de aici că materialul reprezentat de *Divanul* este cu totul neinteresant pentru o istorie concepută ca o galerie de portrete eroice şi ca mitologie a noutăţii. Din perspectiva acestui tip de istorie, opera lui Cantemir este complet străină de acel „spirit al epocii" pe care îl credem anunţat în scrierile unor filosofi şi savanţi precum Galilei, Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza, Locke sau Leibniz.

Europa din mintea noastră

Analiza foucaldiană a discursului este adecvată acestui tip de obiect deoarece ea refuză să ia ca punct de plecare totalitatea şi să adopte ca metodă reconstrucţia hermeneutică. Foucault a adoptat o perspectivă nietzscheană care permite să fie scrisă istoria faptelor marginale din cultura occidentală.[21] De asemenea, el a definit ştiinţele umane ca ştiinţe de interval, întrucât acestea oscilează permanent între două modele de cunoaştere şi nu se pot fixa într-o singură paradigmă (ceea ce explică statutul lor precar, din punct de vedere epistemologic). Succesul ideii de discontinuitate în istoriografia culturală neconvenţională este strâns legată de experienţa fenomenelor marginale şi de cea a intervalului. De aceea, am presupus că arheologia foucaldiană este interesantă pentru studiile culturale care se confruntă cu situaţia culturilor marginale sau de interval. Vom vedea în ce măsură analiza *Divanului* cu ajutorul conceptului de epistemă ne va ajuta să aflăm o limită a metodei

[21] Foucault, *Dits et Ecrits*, vol. 1, „Préface", 1961, p. 190.

arheologice, dar nu înainte de a fi reținut câteva scheme pertinente pentru o critică a istoriografiei marxiste înflăcărate.

Indiferent dacă optăm pentru o istorie dialectică a conținuturilor culturale sau pentru o arheologie a cunoașterii, *Divanul* se dovedește, oricum, inactual în raport cu datele gândirii europene de la 1700. În conformitate cu exigențele istoriei ideilor ar trebui să-l integrăm într-o *tradiție*. Incontestabil, Dimitrie Cantemir aparține tradiției creştine ortodoxe[22]. El recurge însă cu îndrăzneală la citate din Augustin, căruia îi spune „Sfântul", şi înfățișează sub propria semnătură ideile lui Andrea Wissowatius, gânditor reformat pe care îl traduce în Cartea III a *Divanului*. După Dan Bădărău, *Divanul* reprezintă un efort de laicizare a gândirii filosofice din mediul bizantin târziu, punând în joc mai multe idei ale umanismului renascentist apusean. Putem spune, prin urmare, că avem de-a face cu un text care s-a născut din întâlnirea a două tradiții şi care încearcă să fie deschizător de drumuri, un text care ar fi avut şansa să devină evenimentul fondator al unei şcoli filosofice în limba română. Numai că tradiția europeană cu care vine Cantemir în contact era ea însăşi inactuală. Influențele pe care autorul român le-a suferit vin, la 1700, din partea unor autori puțin semnificativi în mediul occidental. Prin urmare, aceste influențe nu corespund ansamblului de reprezentări prin care noi definim astăzi Europa anului 1700. Cantemir nu ştie nimic despre Descartes, Spinoza sau Leibniz, nici despre Galilei şi noutățile din ştiința modernă. Problema nu este însă *cât* ştie Cantemir, ci *cum* ştie. Chiar dacă am presupune că discipolul format de maestrul Cacavela ar fi aflat de „noutățile" din filosofia şi ştiința europeană, rămâne întrebarea: ce posibilități de a le prelua ar fi avut sau, mai bine, ce anume ar fi înțeles el chiar din reprezentarea raportului dintre trup şi suflet, gândindu-ne că poate celelalte probleme l-ar fi depăşit cu totul? Vedem astfel că nu putem vorbi, în cazul lui Cantemir, de serioase *rămâneri în urmă*, cum se exprimă din păcate, influențat sau constrâns de

---

[22] Asupra acestei chestiuni a se vedea Gheorghe Popa, „Câteva repere teologice pentru o interpretare a ‚Divanului' lui Dimitrie Cantemir", în: *300 de ani de la apariția celei dintâi cărți de filozofie*, *op. cit.*, pp. 27-30.

ideologia timpului, eruditul autor Dan Bădărău[23]. Distanța care îl separă pe Cantemir de modernitatea filosofică nu poate fi pusă pe seama unei alegeri personale care să atragă lauda sau blamul; dimpotrivă, „rămânerea în urmă" este un loc comun al gândirii bizantine, iar autorul *Divanului* nu este decât un exponent al ei. Judecata istorică nu trebuie să atribuie individului mai mult decât a stat vreodată în puterile lui. Atunci când se întâmplă acest lucru, asistăm la o formă de falsificare a istoriei, prin modificarea condițiilor generale ale gândirii şi acțiunii. Istoriografia „rămânerii în urmă" îl plasează pe Cantemir în afara tradiției ortodoxe şi, în acelaşi timp, într-o contemporanitate ipotetică – greu de onorat – cu filosofia europeană. Autorul este situat de două ori în afară, ceea ce îl face vulnerabil față de o critică inspirată de ideologie şi sensibilă față de un anumit program al modernizării sociale. Acest mod de situare în interval nu poate fi în nici un caz considerat drept o strategie hermeneutică, dat fiind că presupune o ruptură grăbită față de tradiția răsăriteană şi o apropiere artificială de modernitatea revoluționară, în scopul de a inventa o tradiție națională animată de o conştiință politică şi de programul emancipării prin cultură. Dar cum să plasezi schema hegeliană într-o cultură construită din gesturi secunde, ezitări, discontinuități, trădări şi impotențe, în care sinteza reprezentărilor şi cunoştințelor nu a ajuns la maturitatea Ideii, ci a rămas la nivel de *synopsis*? Altoirea unei *tradiții moderne* pe o asemenea stare de lucruri presupune, ca pe un moment esențial, istoriografia „rămânerii în urmă", şi asta pentru că ea se justifică printr-o lectură a culturii schematizată de opoziția revoluție versus reacțiune (conservatoare). Potrivit acestei scheme, faptul de a scrie un text de filozofie este un fapt politic, nu atât prin plasarea scriiturii într-un câmp de cauze şi efecte, inerent lumii istorice, cât mai ales prin investirea conştiinței individului cu o dimensiune supraindividuală, purtătoare de la bun început de semnificații istorice. *Divanul* lui Cantemir apare atunci ca important nu prin conținutul de idei şi reprezentări, nu prin noutatea stilului sau prin profunzimea reflecției,

---

[23] Bădărău, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, p. 266. Spune Bădărău: „idealismul religios mai pronunțat ocazionează o serioasă rămânere în urmă […] îl descoperim incapabil de a asimila atomismul". *Sic transit!*

ci prin potențialul de integrare selectivă în „marea povestire”[24] a culturii naționale. Din acest punct de vedere, este esențial ca textul să fie tratat în regimul lecturii binare, prin repertorierea importantelor „salturi înainte” şi a „gravelor rămâneri în urmă”.

Acest mod de punere în diagnostic a trecutului cultural nu poate da seama de „ceea ce se petrece astăzi”[25] şi nu poate constitui o bază pentru evaluarea prezentului. Exegetul nu întocmeşte o anamneză, cu scopul de a stabili o genealogie; mai degrabă el revendică o origine (de exemplu „spiritul obiectiv” sau un „sine mai adânc”)[26] şi judecă evenimentele în funcție de intensitatea cu care ele pun în joc această origine. În raport cu seria evenimentelor trecute, prezentul reprezintă, ca moment al promisiunii unui viitor mai bun, un salt calitativ şi un loc de refugiu: el nu mai intră în ecuația binară *sau lauda, sau blamul*, căci viitorul pe care îl anunță şi prin care se legitimează nu poate fi decât unul „luminos”. Fără îndoială, timpul prezent se înscrie şi el în istoria neîmplinirilor şi a „rămânerilor în urmă”[27], dar în acelaşi timp el extrage din marile momente (am avut şi noi realizările

---

[24] După Jean-François Lyotard, prima caracteristică a cunoaşterii narative constă în a transmite faptele eroilor fondatori de instituții şi de legitimitate, făcând astfel posibil „pe de o parte să se definească criterii de competență specifice societății […], iar pe de altă parte să se evalueze, datorită acestor criterii, performanțele care se realizează sau care se pot realiza în cadrul ei“ (Jean-François Lyotard, *Condiția postmodernă*, trad. de Ciprian Mihali, Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2003, p. 39).

[25] Foucault distinge între două forme de structuralism: o metodă generalizată care a permis fondarea sau reînnoirea unor domenii ştiințifice şi „o activitate prin care teoreticienii nespecializați încearcă să definească raporturile actuale ce pot exista între cutare şi cutare element al culturii noastre, cutare sau cutare ştiință, cutare domeniu teoretic şi cutare domeniu practic […] ansamblul relațiilor practice şi teoretice care definesc modernitatea noastră“ (Foucault, *Dits et Ecrits*, vol. 1, „La philosophie structuraliste permet de diagnostique ce qu’est aujourd’hui”, 1967, p. 609).

[26] Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească,* Editura Eminescu, Bucureşti, 1987, p. 13 *et. sq*; Idem, *Despărțirea de Goethe*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000, pp. 176, 261.

[27] Chiar dacă prezentul este şi el marcat de o „rămânere în urmă”, aceasta nu e gravă pentru că nu e *voită*: în acest prezent se manifestă voința de emancipare şi de „ajungere din urmă” a culturii occidentale.

noastre!)[28] ingredientul secret care îl ridică deasupra răului istoric: voința de emancipare[29]. El se înscrie într-o serie temporală progresivă căreia îi prescrie în cele din urmă semnificația finală. Ideea de tradiție presupusă aici este însă un surogat ideologic care nu furnizează vreun concept de autoritate, nici în sens modern, nici în sens tradițional. Altfel spus, continuitatea istoriei este postulată printr-un concept al originii, dar nu este dată corelativ printr-un concept corespunzător de autoritate: şi tocmai de aceea autoritatea cea mai mare o are prezentul, nu în virtutea valorii lui intrinseci, ci în virtutea devenirii pe care o anunță.

———

[28] „Civilizația noastră are privilegiul de a fi întru o tradiție […] noi putem fi şi mai departe întru ceea ce am fost […] am avut veacul al XVII-lea al marilor personalități, iar a doua jumătate a secolului al XIX-lea a putut da de asemenea mari personalități culturale" (Constantin Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1978, p. 11). „Ne-am regăsit, atunci, în veacul XIX – după marii latinişti fireşte – şi ne-am strâns ca o comoară aproape neştiută, *limba*; ne-am regăsit – după începutul făcut de cronicari – *istoria*; ne-am descoperit, cu o uimire ce nu încetează nici astăzi, *folclorul*; ne-am închegat prin câțiva mari istorici şi vizionari, spre a nu mai vorbi de revoluționari, *ființa istorică*; şi ne-am dat inima, sufletul, arheul: pe *Eminescu*" (Constantin Noica, *Istoricitate şi eternitate. Repere pentru o istorie a culturii româneşti*, Editura Capricorn, Bucureşti, 1989, „Un adevărat eveniment în cultura noastră", p. 70).

[29] Interpretând *Meditația I* de Descartes, Foucault spune sau vrea să spună că momentul îndoielii supreme (reprezentat de ipoteza acelui *malin génie* care ar compromite până şi cunoştințele matematice) poate fi depăşit prin certitudinea incontestabilă că „eu vreau" adevărul, adică „vreau" o cunoaştere de o mai mare perfecțiune decât cea pe care o am. Această voință de adevăr şi de perfecțiune nu poate veni de la geniul rău, pentru că se bazează deja pe ideea unei diferențe de perfecțiune în ceea ce există, iar această idee este presupoziția argumentului „mă înşel, deci exist". În mod similar judecata istoriografiei marxiste asupra prezentului este salvată de contaminarea cu răul istoric al trecutului, prin acea voință de perfecțiune care plasează prezentul în lumina viitorului „de aur" şi îi maschează mizeria. Pentru argumente în acest sens, vezi K.R. Popper (*Conjecturi şi infirmări. Creşterea cunoaşterii ştiințifice*, trad. de Constantin Stoenescu *et al.*, Editura Trei, Bucureşti, 2001, „Utopie şi violență", pp. 460-461) şi F. A. Hayek (*Individualism and Economic Order,* Chicago: Chicago University Press, 1948, „Individualism: True and False", în special pp. 27-31). Desigur, perspectivele din care îşi construiesc argumentele Popper şi Hayek sunt total diferite față de genealogia lui Foucault, care se inspiră din Nietzsche, dar este vorba despre *aceeaşi ipoteză* cu privire la conexiunea dintre problema adevărului şi ingineria socială.

Pentru o mai bună raportare la propria noastră istorie este nevoie să întreprindem o critică a acestui concept pseudo-hegelian de tradiție, plecând de la o descriere mai onestă a stării de fapt şi de la un concept mai slab (în sens normativ) al prezentului istoric.

Am putea evoca în acest loc, dar nu neapărat ca pe un model, studiul lui Ştefan Afloroaei intitulat *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*.[30] Analizând cele mai semnificative momente din filozofia *românească*, Afloroaei ajunge la concluzia inedită că discursul filosofic în limba română este un exemplu potrivit pentru modul în care efortul însuşi de a căuta sau de a defini o tradiție a devenit *un fel de* tradiție. Numai operând cu „un alt înțeles al tradiției"[31] poate să aibă un rost efortul de a ridica la concept istoria filosofiei româneşti. Discutând starea limbajului filosofic în filosofia de limbă română, Afloroaei se arată surprins de ceea ce poate fi considerat drept o bună ilustrare a teoriei catastrofelor. Dacă, în *Divanul,* Dimitrie Cantemir propune o serie de termeni filosofici prin care să poată fi exprimate şi în limba noastră „epistimurile" şi „învățăturile înalte"[32], nici un autor de text filosofic nu a preluat ulterior vreunul din aceşti termeni. Ne aflăm chiar, uneori, în situația de a accepta că posteritatea lui Cantemir face paşi înapoi în ceea ce priveşte terminologia, mai ales în Transilvania unde scrierea lui Cantemir a circulat în bună măsură[33]. Dar nu numai atât. Aşa cum rezultă din analiza făcută de Afloroaei, nici Cantemir şi nici un alt cărturar nu a rămas în istoria culturală românească decât prin inițiative individuale, nici unul nu a făcut şcoală, nici unul nu a fost preluat în ceea ce putea fi palida imagine a unei tradiții. Pe scurt, am putea spune că ideea de continuitate, atât de importantă în istoria ideilor, nu este operațională în cazul filosofiei româneşti. Chiar dacă admitem că există ceva precum o *filozofie românească* – una risipită într-o multitudine de texte de importanță minoră pentru progresul

---

[30] Ştefan Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Editura Polirom, Iaşi, 1999.
[31] *Ibidem*, p. 43.
[32] Bădărău, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir,* p. 200.
[33] Virgil Cândea arată că, din cele 14 copii manuscrise cunoscute, 5 provin din Transilvania (Cândea, „Studiu introductiv", p. 80).

filozofiei universale – nu înseamnă că putem vorbi şi de o *istorie a filosofiei româneşti* cu care ea să se confunde[34]. Gestul de a scrie *prima* carte de filosofie românească pare să consume întreaga energie a evenimentului, încât acesta rămâne fără urmări în planul propriu-zis filosofic[35]. Aşadar, a scrie filosofie în spațiul răsăritean este un demers de tip fragmentar, lipsit de aspectul continuității şi, lucru mult mai important, străin de efortul sistematic prin care s-ar putea contura o formă de totalitate. Să însemne oare acest lucru că abordarea arheologică sau cea genealogică este mai potrivită, datorită postulatului discontinuității, decât istoria inspirată de dialectica hegeliană? Dacă ne gândim la forța cu care unii filosofi importanți – precum Nietzsche, Heidegger sau Foucault – au contestat relevanța istoriei convenționale chiar şi pentru lumea occidentală în care ea a fost totuşi posibilă, nu ne rămâne, în cazul de față, decât să aderăm la postulatele istoriei neconvenționale. Aceasta cu atât mai mult cu cât nu dispunem, în filosofia est-europeană, de acel material foarte bogat care, în cultura occidentală, a făcut să pară justă o anumită selecție a temelor care au compus un scenariu coerent şi totalizant.

Cercetarea asupra filosofiei răsăritene întreprinsă de Ştefan Afloroaei pare să indice calea istoriografiei neconvenționale, deşi autorul nu face nici o afirmație explicită în acest sens. Descrierea pe care ne-o furnizează *Cum este posibilă filosofia în estul Europei* ne permite să observăm că maniera în care s-a scris până acum istoria filosofiei româneşti justifică măcar o parte din criticile aduse de Foucault rețetei hegeliene. O parte dintre argumentele lui Foucault pot fi cu uşurință îndreptate împotriva acelor critici şi istorici ai culturii care, sub presiunea ideologiilor moderne, au uzat de postulatul continuității pentru a construi conceptul *filosofiei româneşti*, un concept cam şubred, pentru că lipsit de unitate internă, dar având, cu toate acestea, o

---

[34] La Hegel, studiul filosofiei se confundă cu studiul istoriei filosofiei (G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, trad. de D.D. Roşca, Editura Academiei, Bucureşti, 1963, p. 38). Această identitate nu poate fi transferată filosofiilor naționale, nici măcar celei germane, pentru că „succesiunea sistemelor filozofice în istorie este aceeaşi ca şi succesiunea determinațiilor ideii în derivarea lor logică" (*Ibidem*, p. 38), iar această identitate nu poate fi postulată dacă nu se iese din spiritul național.

[35] Vezi Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, pp. 21-22.

istorie (*res gestas*) croită după modelul hegelian[36]. Că această istorie nu este una interioară, ci numai una exterioară, căreia i s-au atribuit finalităţi interne, rezultă din faptul că, în *historiam rerum gestarum*,[37] operele nu sunt judecate după principiul autonomiei gândirii, ci sunt considerate potrivit unor idealuri sociale care le conferă semnificaţii mai largi decât cele filosofice. Astfel, faptul că *Divanul* a fost publicat în limba română, „spre slava şi folosinţa modovenescului neam"[38] a fost un bun pretext pentru a integra această operă într-o tradiţie de lupte sociale în care dragostea de patrie, de libertate şi de unitate a românilor ar fi raţiunea suficientă a producţiei de literatură şi de filozofie. Nu se putea ca prima carte de filosofie în limba română să rămână indiferentă faţă de visul de veacuri al românilor în istorie, mai ales că autorul ei va deveni o figură importantă a istoriei naţionale! Biografia lui Cantemir devine foarte importantă în acest context: ostatic la Constantinopol între 1694 şi 1698, el ar fi urmărit domnia Ţării Româneşti (căsătoria lui cu Casandra ar confirma această interpretare)[39], fapt ce poate fi văzut ca tentativă de a

———

[36] Această stare de lucruri nu caracterizează numai producţia de filosofie în limba română. Existenţa unei *filosofii austriece*, de pildă, este la fel de problematică, chiar dacă în mediul vienez au luat naştere câteva sisteme filosofice cu adevărat importante. Plecând de la sugestia unui titlu referitor la caracterul „austriac" al culturii vieneze („What is Austrian about Austrian Culture?") ne putem întreba ce anume este austriac în filosofia *vieneză* a secolului trecut. Vezi Steven Beller, „What is Austrian about Austrian Culture?", în Gertraud Diem-Wille *et al*., *Weltanschauungen des Wiener Fin de Siècle 1900/2000. Festgabe für Kurt Rudolf Fischer zum achtzigsten Geburtstag*, Peter Lang, 2002. Vezi, de asemenea, Roger Koppl and al. (eds.), *What is So Austrian about Austrian Economics,* Emerald Group Publishing Limited*,* 2010.

[37] Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, *op. cit.,* p. 60.

[38] Vezi titlul şi dedicaţia scrierii lui Cantemir: „Divanul sau Gâlceava înţeleptului cu lumea, sau Giudeţul sufletului cu trupul, prin de truda şi de osteneală iubirea a lui Ioan-Dimitrie Cantemir-Voievod, întâiam izvodit şi de iznoavă din Vechiul şi Noul Testament, *în slava şi folosinţa moldovenescului niam* […]" (Cantemir, *Divanul*, p. 103, subl. n.).

[39] Vezi Dan Bădărău, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, cap, „Viaţa şi personalitatea lui Cantemir. Gândirea sa politică", pp. 43-108. Chiar din titlul capitolului se poate vedea că autorul amintit înţelege să relateze biografia *autorului* Dimitrie Cantemir în conexiune cu o anumită politică. Pentru detalii privind biografia lui Cantemir, vezi (mai degrabă) Lemny, *Les Cantemir,* pp. 43-71.

asigura unitatea românilor sub domnia Cantemireştilor (fratele său Antioh fiind, la acea vreme, domnitorul Moldovei). Publicarea unei scrieri în limba neamului capătă astfel semnificaţia unei „plimbări pe malul Rubiconului”[40].

Motivul pentru care nu este convenabil – din perspectivă foucaldiană – acest tip de istorie a ideilor (care operează cu presupunerea că filosofia şi literatura sunt expresia realităţilor sociale şi politice) este legat de suspiciunea că istoria se transformă într-un discurs ce reiterează jocul din planul social şi politic. În cazul nostru, ideea că *Divanul* trebuie văzut ca un mijloc subtil de acţiune politică prin care se deschidea şi se consolida perspectiva domniei unui om luminat într-una din ţările române, poate fi o lectură valabilă şi pertinentă numai până la un punct[41]. Ea poate fi uşor compromisă de tentativa de a integra eforturile lui Cantemir, inclusiv publicarea *Divanului*, într-o mişcare istorică mai largă, coerentă, continuă, finalistă şi totalizantă în care spiritului naţional îi revine rolul de *gestator*. Găsim o astfel de lectură la Dan Bădărău, care ajunge la câteva concluzii discutabile, în ciuda erudiţiei şi a rafinamentului său intelectual. Cartea sa despre Cantemir trebuie citită astăzi cu entuziasm în partea ei de erudiţie şi cu mari rezerve în partea critică. Acest

---

[40] În a sa *Introducere la lectura lui Hegel*, Alexandre Kojève s-a folosit de celebra anecdotă despre trecerea Rubiconului de către Cezar, pentru a explica în ce condiţii un fapt divers *devine* un fapt istoric. Referirea la acest episod a devenit un loc comun al exegezei hegeliene, dar Hegel nu s-a referit el însuşi la această întâmplare. (În *Enciclopedia*, el se foloseşte de exemplul „Cezar a trecut Rubiconul” pentru a explica cu totul altceva, şi anume diferenţa dintre propoziţie şi judecată. Iar în „Introducere” la *Prelegeri de istorie a filozofiei*, unde tratează despre semnificaţia faptului istoric şi dă exemplul lui Cezar, el vorbeşte de fapt despre raportul dintre pasiunile individuale şi raţiunea generală, şi nu se referă nicidecum la episodul despre „trecerea Rubiconului”). După Kojève, ceea ce dă valoare istorică unui prezent este posibilitatea de a realiza un proiect în viitor, dar acest proiect nu înseamnă primatul viitorului în timpul istoric, pentru că realizarea lui este condiţionată de înfăptuirea unor acţiuni în trecut. Cezar va fi Cezar pentru ca este deja Cezar! (Vezi Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947/1968, p. 369, n.1).

[41] Această lectură nu poate ieşi în afara unui cadru teoretic general care stabileşte condiţiile în care faptele lingvistice pot fi puse în relaţie cu voinţa ce animă toate acţiunile unui individ. Concepţia lui Ricoeur, influenţată de hermeneutica fenomenologică a lui Gadamer şi de teoria actelor de limbaj a lui Searle, este cea mai permisivă în acest sens, iar genealogia lui Foucault este cea mai restrictivă.

text e salvat tocmai de contradicţiile şi inconsecvenţele sale: trebuie să vedem în ele expresia tensiunii dintre ceea ce autorul ar fi putut sau ar fi trebuit să spună în baza autorităţii sale şi ceea ce se pretindea discursului său, din partea ideologiei oficiale, pentru a fi publicat în 1962. Nu intenţionez să mă refer aici la un *autor ideal* „Dan Bădărău", adică la un substitut al autorului empiric, purificat de răul istoric prin restituirea, într-o lume posibilă, a libertăţii de gândire pe care individul istoric nu a avut-o în lumea reală. Nu avem acces nici la autorul empiric, nici la setul de principii care ne-ar permite înlocuirea lui cu unul „mai bun". Autorul Bădărău este, pentru mine, un autor-model în sensul lui Eco: o „strategie textuală explicită"[42] sau un „câmp de coerenţă conceptuală şi stilistică"[43]. Văzut în acest fel, autorul *Filosofiei lui Dimitrie Cantemir* nu poate fi separat de discursul pe care îl reprezintă această scriere şi, prin urmare, nici de enunţurile cu caracter ideologic care se regăsesc în ea. În afară de argumentul oferit de Eco, şi anume că nu putem recurge la o „şedinţă de spiritism"[44] pentru a stabili, împreună cu autorul empiric, ce „lume posibilă" este convenabilă pentru a vorbi în sens realist despre *intentio auctoris*, mai există şi argumente legate de *etica interpretării*. În primul rând mă refer la faptul că ansamblul de cogniţii şi de practici discursive[45] pe care le asociem – pe bună dreptate – istoriografiei marxiste (până nu de mult oficiale) mai bântuie şi acum imaginarul unor „bărbaţi instruiţi" cărora le lipseşte acea *secunda Petri* necesară pentru a da cunoştinţelor lor valoarea unei cunoaşteri – *Kant dixit*[46]. În al doilea rând, unele dintre aserţiunile făcute de Bădărău nu rezonează numai cu interesele

---

[42] Eco, *Limitele interpretării*, p. 37.
[43] *Ibidem*, p. 126.
[44] *Ibidem*, p. 127.
[45] Pentru o abordare integratoare a fenomenului ideologic văzut ca interacţiune dintre o formă de cogniţie socială, un set de reprezentări sociale şi o diversitate de manifestări discursive, vezi Teun van Dijk, „Social cognition and discourse", în H. Giles and W. P. Robinson (eds.), *Handbook of language and social psychology*, Chichester (UK): John Wiley & Sons, 1990, pp. 163–183.
[46] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, trad. de N. Bagdasar şi E. Moisuc, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1969, „Despre judecata transcendentală în genere", notă, p. 166.

de tip ideologic, ci se pot integra perfect în acea manieră de a scrie istoria culturii care, plecând de la datele romantismului german, a devenit un fel de folclor academic ce nu mai duce nicăieri. Acest al doilea argument mi se pare mai important de analizat, pentru că el se bazează pe o prejudecată mai generală pe care ideologia marxistă (numai) a deturnat-o pentru a-şi da o aparenţă de logică a culturii.

Putem recunoaşte imediat *locul comun* din care provine ideea că scrierea în româneşte a *Divanului* este expresia unei voinţe profunde de emancipare prin cultură a românilor în istorie şi un semn al efortului românesc de a trece de la feudalism la modernitate. Am avea aici „intuiţia unor vremuri noi în care fiecare limbă populară se va dezvolta în aşa fel încât să devină vehiculul unei culturi proprii”[47]. Mai aflăm însă că această mişcare culturală trebuia să fie integrată în spiritul Europei şi, din această raţiune, *Divanul* a rămas singura carte a lui Cantemir scrisă în limba română, celelalte fiind redactate în limba latină: „este bine de remarcat că operele lui Cantemir sunt redactate în latineşte... Şi că se adresează şi ele Europei în genere, iar nu în special lumii răsăritene de cultură greacă”[48]. Ar trebui să înţelegem de aici că Dimitrie Cantemir se află într-o relaţie de comunicare cu Europa şi că, după ce a preluat în scrierile sale o serie de date ale culturii apusene, s-a adresat el însuşi Europei pentru a se face cunoscut. În acest loc, istoricul filosofiei lasă neanalizată problema dacă intenţia de a se adresa Europei – absolut firească la un cărturar de talia lui Cantemir – este totuna cu dimensiunea europeană a gândirii lui. Singura scriere a lui Dimitrie Cantemir care s-a bucurat de atenţia savanţilor europeni a fost *Istoria imperiului otoman*, iar aceasta în perioada în care cărturarul se afla la curtea ţarului Petru I. Nicolae Iorga a considerat chiar că numirea lui Cantemir la Academia din Berlin, anterioară publicării *Istoriei*, a fost „pentru a face plăcere ţarului”[49]. Afirmaţia marelui istoric a pus pe jar istoriografia culturală marxistă care i-a administrat, prin

---

[47] Bădărău, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, p. 201.
[48] *Ibidem*, p. 56.
[49] În afară de asta, mai spune Iorga, Academia mai dorea „să câştige un corespondent destoinic pentru cunoştinţele orientale” (Nicolae Iorga, *Istoria literaturii române*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti,1969, p. 305).

Dan Bădărău, o critică severă. Raţiunea acestei respingeri nu e (re)stabilirea adevărului istoric – e vorba aici, în definitiv, de o judecată evaluativă, ci mai degrabă apărarea unei poziţii de principiu a istoriei dialectice care fixează un moment convenabil al gândirii sau acţiunii şi îl extrapolează la scara întregii opere (sau a întregii vieţi). Vedem astfel, în analiza „cazului" Cantemir, cum conceptele de operă şi autor sunt adevărate categorii ale istoriografiei culturale marxiste sau hegeliene şi că slăbirea ideii de unitate pe care ele o reprezintă nu i-a fost iertată nici lui Nicolae Iorga.

Cine „iubeşte" cultura română trebuie să vadă în Cantemir un contemporan al Europei lui Leibniz, sau măcar un umanist întârziat, chiar dacă influenţele pe care le-a suferit au venit de la Van Helmont, discipolul lui Theophrastus Bombastus [Paracelsus]. O istorie concepută în termeni de continuitate şi progres, care nu admite falii sau discontinuităţi, se ciocneşte astfel de problema definirii actualităţii. Autorul moldovean nu era absolut deloc contemporanul acelei Europe a secolului al XVII-lea pe care o postulează istoria idelor. Era însă, cu siguranţă, în concordanţă cu acea zonă a culturii apusene din secolul al XVII-lea pe care istoria ideilor o descalifică, negându-i dreptul de cetate, prin postulatul progresului ştiinţei.

„Filosofi mediocri, teologi lamentabili"

Van Helmont (1580-1644) este, fără îndoială, contemporanul lui Descartes (1596-1650), dar ştiinţa lui ţine mai degrabă de evul *unei* Renaşteri, şi anume de al acelei Renaşteri care, în nordul Europei şi sub influenţa Reformei, a devenit un fenomen popular, un fel de „iluminism" care a reprezentat „una din cele mai curioase aventuri din istoria gândirii"[50]. În secolul raţionalismului, cartezienii erau probabil vreo câteva zeci, în timp ce autorii populari de tipul lui van Helmont – *médiocres philosophes, piètres*

---

[50] Alexandre Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes au XV^e siècle allemand*, Librairie Armand Colin, Paris, 1955, p. 48. Koyré se referă aici la Paracelsus, magistrul lui Van Helmont, despre care spune: „Teophrastus Bombastus nu era foarte savant; nimic în scrierile sale nici în biografia sa nu ne lasă să-l presupunem îmbibat de ştiinţa livrescă a timpului său" (*Ibidem*).

théologiens[51] – trebuie să fi fost cu sutele. Spinoza însuşi va fi influenţat de acest „stoicism mistic şi creştin”[52], sau cel puţin aşa se va crede atunci când va fi suspectat de panteism naturalist şi, în acelaşi timp, de *kabbala* mistică.

Ca *istorie conceptuală* de sorginte hegeliană[53], istoria modernă a ideilor nu ţine cont de numărul, originea şi felul indivizilor care, la un moment dat, şi-au însuşit o idee sau alta, şi nu se interesează de modul în care ideile (vechi sau noi) au fost resimţite în viaţa comunităţii. Ea nu este nici istorie socială, nici istorie a mentalităţilor, cu atât mai puţin este ea o sociologie a cunoaşterii. În schimb, o istorie marxistă a ideilor sau o exegeză influenţată de marxism ar trebui să fie câte ceva din fiecare, mai ales atunci când aplică principiile dialecticii şi postulatul continuităţii la situaţia unei culturi naţionale individualizate prin practici lingvistice şi sociale singulare. Exegetul marxist format (sau cenzurat) la şcoala leninistă, operând cu un concept destul de rudimentar al socialului, interferează câmpurile de acţiune şi de valabilitate al conceptelor ce pot fi asociate formelor (istorice) de social. El caută să stabilească, după criteriul compatibilităţii cu materialismul dialectic şi istoric, caracterul „progresist” al unor cunoaşteri ce nu pot fi înţelese, de fapt, în termeni de progres. Cu privire la *Filosofia lui Cantemir* putem observa că istoricul erudit nu-şi foloseşte erudiţia pentru a stabili valoarea surselor lui Cantemir în contextul gândirii europene de la sfârşitul secolului al XVII-lea. El nu ne spune ce rol au avut ele în dinamica societăţilor europene de atunci, cum a ajuns Cantemir în contact cu ele şi ce consecinţe a avut, în plan cultural şi istoric est-european, cultivarea unor

---

[51] „În aceste medii de «fantezişti» şi de «entuziaşti», cum erau numiţi în epoca Reformei, la ereticii rătăcind din oraş în oraş, persecutaţi din ce în ce mai mult de bisericile protestante, continua să ardă elanul renovării spirituale care a pregătit şi a hrănit spiritul Reformei” (*Ibidem*).

[52] *Ibidem*, p. 24. Koyré nu se referă la Spinoza, aici. Dar exegeza spinozistă dă o descriere asemănătoare a mediului intelectual care a făcut concurenţă raţionalismului prin două tipuri de atitudine intelectuală care nu s-au exclus: misticismul şi naturalismul.

[53] Reinhart Koselleck, *Conceptele şi istoriile lor*. *Semantica şi pragmatica limbajului social-politic*, trad. G. H. Decuble şi M. Oruz, Grupul Editorial ART, Bucureşti, 2009, p. 8.

gânditori occidentali care nu erau deloc „moderni", chiar dacă erau adversari ai aristotelismului.

Astfel, Dan Bădărău sugerează că întâlnirea lui Cantemir cu scrierile lui van Helmont – întâlnire din care au rezultat *Sacrosantae scientiae indepingibilis imago* şi o introducere în fizica filosofului flamand[54] – reprezintă un progres în lupta împotriva feudalismului şi a Bisericii, „dat fiind că germenii poziției antireligioase şi anticlericale se întâlnesc din plin în filosofia lui van Helmont"[55]. Totuşi, nu trebuie să înțelegem că Dimitrie Cantemir a urmărit acest rezultat în mod conştient. De fapt, el şi Biserica de Răsărit au făcut o eroare de calcul, spune Bădărău, pentru că scrierile filosofilor apuseni din acea vreme erau pătrunse de spiritul antifeudal şi antireligios, camuflat într-un discurs religios, aşa că „au introdus calul troian în sânul ortodoxismului". De bună seamă, potențialul subversiv al gândirii lui van Helmont este dat de fizica sa antiaristotelică. Dimitrie Cantemir nu a ştiut însă „nici măcar să degajeze latura progresistă a filosofiei fizice a lui van Helmont"[56], şi nu pentru că ar fi fost refractar progresului!, spune Bădărău. Trebuie să înțelegem de aici că gândirea lui Cantemir este înaintată[57]. pentru că este rămasă în urmă[58]. Altfel spus, Cantemir este un „idealist" religios care îmbrățişează filosofia fizică a lui van Helmont, din care nu înțelege elementele progresiste (aceasta ar fi *teza*); dar acelaşi idealism îi permite să reziste „elementelor desuete" ale ştiinței infuze şi să scrie un tratat de logică aristotelică (*antiteza*); astfel încât el va regăsi pe un al treilea plan (deismul, filosofia istoriei, Rusia) acel spirit nou pe care nu l-a înțeles de la bun început şi care va conduce la mişcarea antifeudală şi antireligioasă. Trecerea între momentele acestei dialectici *infuze* nu este neapărat rezultatul voinței

---

[54] *Ioannis Baptistae van Helmont physices universalis doctrina et christianae fidei congrua et necessaria phiosophia*.

[55] Bădărău, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, p. 129.

[56] *Ibidem*, p. 269.

[57] „Dimitrie Cantemir dovedeşte că are presimțirea metodei moderne de cercetare, care nu are nimic de a face cu ştiința infuză [a lui van Helmont]" (*Ibidem*, p. 315).

[58] „Cantemir este destul de străin de acest spirit care va asigura baza noii ştiințe a fizicii" (*Ibidem*, p. 269).

individului, pentru că mişcarea „spiritului nou" este obiectivă[59]. Aşa se face că Dimitrie Cantemir va ajunge, la urmă, de la o fizică „cu totul perimată", la o formă de deism („creaţia reprezintă o etapă iniţială în cursul căreia supranaturalul îşi încheie sarcina"), adică la o „treaptă avansată a ştiinţei" care îi va permite să critice ştiinţele oculte, magia şi astrologia, să susţină „neamestecul divinităţii în treburile lumeşti" şi să devină „unul dintre primii teoreticieni ai evoluţionismului în istoria umană"[60]. Dincolo de această schemă aberantă pe care cred că o identific la Dan Bădărău, ceea ce mi se pare încă şi mai aberant este că Dimitrie Cantemir nu face decât să compileze din van Helmont, iar exegetul judecă spiritul învechit al compilatorului după selecţia materialului! Rezultă destul de clar, din cele de mai sus, că Bădărău delirează savant, pentru că regula după care se mişcă analiza lui de la un autor la altul, de la un discurs la altul este sfânta regulă a asemănării, aceeaşi care în vremea Renaşterii făcea din *eruditio* pandantul discursiv al unei *divinatio*. Este evident că Dimitrie Cantemir nu putea prelua din Van Helmont decât ceea ce putea fi integrat sistemului său conceptual. Ceea ce nu este evident şi trebuie explicat este că Van Helmont a putut fi integrat sistemului bizantin de cunoaştere pentru că manifesta el însuşi o „serioasă rămânere în urmă". „Spiritul nou" al fizicii, despre care vorbeşte Bădărău, nu a existat nici măcar în fizica lui Descartes; cu atât mai puţin a existat el în fizica lui van Helmont! De altfel, Bădărău spune că „nu fizicele lor sunt preţioase, ci anumite implicaţii pe care le presupun, principii fecunde, de ordin mai ales metodologic, ce vor asigura extraordinarul progres al ştiinţelor naturii într-un viitor apropiat"[61]. În afară de faptul că această afirmaţie ratează complet diferenţa dintre limbajele incomensurabile în care au fost formulate „ipotezele" lui van

---

[59] „În cele din urmă, Cantemir va face să intervină în creaţie aceşti factori oculţi care constituie o moştenire a teozofiei lui Paracelsus şi a lui van Helmont. Şi prin aceasta, *Cantemir se va situa deodată în afara exegezei creştine, la antipodul ei, urmându-l pe van Helmont*" (*Ibidem*, p. 243, subl. n.).

[60] *Ibidem*, pp. 250 şi 265, respectiv 246, 241, 246, 357.

[61] *Ibidem*, p. 267.

Helmont şi Descartes[62], ceea ce se spune aici este că Dimitrie Cantemir şi Biserica de Răsărit au ratat din fizica lui van Helmont acele implicaţii *dintr-un viitor apropiat* care „se aflau „în germene" în fizica helmontiană. Postulatul continuităţii admite – cum era de aşteptat – că acele implicaţii îşi vor face singure treaba în societatea bizantină, pentru că „germenele" va ieşi la lumina zilei cu sau fără contribuţia agenţilor diseminatori. Bădărău ar fi putut să spună că lupta de eliberare naţională de sub jugul otoman şi chiar şi receptarea revoluţiei marxist-leniniste s-a datorat, până la urmă, compilaţiei *Ioannis Baptistae van Helmont physices universalis doctrina et christianae fidei congrua et necessaria phiosophia*![63]

Aşadar, Cantemir nu dispunea de suficiente date pentru a integra în suita proprie de reprezentări criteriul noutăţii. Dincolo de faptul că nu a putut sesiza ceea ce în epocă a fost interesant în epistema lui Paracelsus, cu atât mai mult ar fi rămas el indiferent faţă de efortul filosofiei „de a ne conduce bine raţiunea şi a căuta adevărul în ştiinţe"[64]. Neştiind nimic de oboseala pe care scolastica a imprimat-o gândirii europene prin câteva teme dezbătute până la paroxism, nici de descoperirile lui Galilei sau de cele ale lui Harvey, interpretarea naturii prin apelul la noţiunile de macrocosmos şi microcosmos i s-a părut mai profitabilă. Oricum, aceasta era singura paradigmă ce putea fi integrată sistemului său de idei.

---

[62] Că Van Helmont şi Descartes ţin de episteme diferite rezultă din faptul că fizica lui Descartes a fost o *ştiinţă emergentă*; deşi s-a bazat pe o ipoteză falsă, ea a stat în concurenţă cu fizica lui Galilei, disputându-şi cu aceasta locul de nouă paradigmă.

[63] Dincolo de amuzament, hoinăreala conceptuală a istoriografiei marxiste este un fenomen grav şi ne arată cât de multă dreptate a avut Foucault atunci când a atras atenţia asupra manipulării ideologice a postulatului continuităţii.

[64] Această sintagmă era utilizată de Descartes în titlul (complet) al scrierii sale celebre*, Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*. Poate că Descartes ar fi fost „mai bine" receptat în Bizanţ dacă ar fi dat *Discursului* un titlu *à la van Helmont*, spre exemplu dacă ar fi păstrat prima versiune: *Le projet d'une science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut dégré de perfection*. „Glosa" titlului a fost suprimată de Descartes destul de târziu, după cum rezultă dintr-o scrisoare adresată lui Huygens, datată 27 februarie 1637 (vezi Etienne Gilson, „Commentaires historiques", în René Descartes, *Discours de la méthode*, Texte et commentaire par Etienne Gilson, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris,1987, pp. 93, 478).

Până la un punct, interpretarea *Divanului* prin postulatul continuității întruneşte anumite condiții de validitate, dovedind un randament pozitiv în folosirea conceptelor de tradiție şi influență. Aceste concepte ne permit să vedem în scrierea lui Cantemir efortul de mediere între învățătura tradiției ortodoxe şi un număr de doctrine „moderne" – cum ar cea a lui van Helmont, despre care Cantemir va scrie în *Sacrosantae* – doctrine despre care Cantemir crede (împreună cu alți cărturari de la Academia din Constantinopol) că sunt în acord cu *spiritul* ortodox.[65] Dar acelaşi postulat, prin conceptele de progres şi continuitate, ne îndepărtează de o lectură pertinentă a *Divanului*. Uzând de aceşti termeni, suntem puşi să anunțăm „grave rămâneri în urmă" sau abateri de la spiritul epocii. Aceasta în timp ce vorbim totuşi, în baza postulatului amintit, despre progresul înregistrat de gândirea lui Cantemir în raport cu discursul teologic, prin efortul de laicizare a filosofiei (în baza replicilor personajului Lumea din *Divanul*). Termenii preluați din van Helmont sau din alți autori apuseni (medievali sau renascentişti) sunt valorizați pozitiv din perspectiva eliberării filosofiei de sub influența teologiei.[66] Aceiaşi termeni nu sunt suficienți pentru a asigura filosofiei şi o bună relație cu ştiințele sau cu metoda universală. Interpretarea *Divanului* din perspectiva istoriei continue este neclară şi inegală, devenind bombastică şi stupidă – ca atunci când caută elementele unei gândiri înaintate şi recunoaşte „grave rămâneri în urmă".

---

[65] Ştefan Afloroaei atrage atenția asupra faptului că autorii la care recurge Cantemir („stoicii din perioada imperială, anumiți neo-aristotelicieni, câțiva exegeți moderni, filosofi precum Jan Baptista van Helmont sau Andrea Wissowatius") sunt cu toții nişte „mediatori între două lumi sau între două epoci" (Ştefan Afloroaei, „Cantemir et le scénario moderne de la métaphysique", în *Travaux du symposium international « Le livre, la Roumanie, l'Europe »*, op. cit., p. 41).

[66] Cred că aceasta este o interpretare proastă a *Divanului*, pentru că nu văd cum ar fi putut reuşi Cantemir să fie de folos „moldovenescului neam", la 1700, cu un mesaj de laicizare a vocabularului filosofic, când nici măcar Descartes nu a îndrăznit să se ia la harță cu doctorii de la Sorbona. Asupra chestiunii raportului dintre teologie şi filozofie, în *Divanul*, a se vedea studiile semnate de Gheorghe Popa şi Ştefan Afloroaei în: *300 de ani de la apariția celei dintâi cărți de filozofie, op. cit*., pp. 27-30, 31-52. Reține în special ideea că „disputa dintre suflet şi lume se realizează în orizontul de prezență a Cuvântului revelat" (Afloroaei, *300 de ani de la apariția celei dintâi cărți de filozofie*, *op.cit*., p. 41).

Este posibil ca dificultățile acestei abordări să fie o consecință a efortului criticii de a înțelege în termeni de continuitate istoria unei culturi marcate de discontinuități. Postulatul continuității ar cere, spre exemplu, ca termenilor de microcosmos şi macrocosmos să li se recunoască o anumită coerență în cuprinsul *Divanului*, dat fiind că autorul bizantin nu putea accepta decât influența unor idei care să poată fi integrate sistemului conceptual dobândit. Iată un citat relevant în acest sens: „Filosoful moldovean acordă azil unui număr destul de însemnat de elemente desuete, uneori lipsite de valoare chiar în proprii săi ochi, cărora nu le dă nici o întrebuințare şi care constituie un veritabil balast în mijlocul scrierilor sale. Ar fi să citățm în acest sens cazul termenului de microcosmos care îl desemnează pe om în opoziție cu un macrocosmos"[67].

Alteori dificultățile apar, dimpotrivă, acolo unde este cerută discontinuitatea în locul continuității. Spre exemplu, etica lui Cantemir ar fi „în unele privințe destul de înaintată dar şi cu serioase rămâneri în urmă, datorită faptului că principele filosof nu se hotărăşte să adopte în mod exclusiv morala profană, cu substrat raționalist".[68] Să nu ne imaginăm însă că istoricul ar manifesta aici gust pentru postulatul discontinuității. „Revoluția" pe care istoria dialectică o gândeşte în sânul societății umane este făcută posibilă de aceeaşi lege care a determinat apariția formelor vechi, iar împlinirea ei este atribuită unei conştiințe umane gândite în termenii continuității. Tocmai de aceea istoricul atribuie lui Cantemir nemeritul de „a nu se hotărî" să adopte postulatul raționalist care, la acea dată, lucra în cultura europeană. Bădărău vrea să spună că, dacă autorul – subiect autonom şi responsabil – ar fi voit să devină adeptul filosofiei raționaliste, cu siguranță că ar fi putut realiza acest lucru (dar nu a voit – ce păcat!). Utilizarea logicii contrafactuale este un argument subtil pentru a sugera că prințul Cantemir este contemporan cu Leibniz nu numai în ordinea istoriei factuale, dar şi în ordinea posibilă a istoriei ideilor, pentru că *ar fi putut* să opteze pentru aceleaşi supoziții raționaliste, *dacă ar fi vrut*. Până la urmă, Cantemir *nu este*

———

[67] Bădărău, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir,* p. 284.
[68] *Ibidem*

contemporanul marilor filosofi pentru că a preferat „unele elemente desuete". Mersul ideii în istorie a fost astfel împiedicat sau întârziat, când tocmai bunul ei mers, indiferent față de voința omului, ar fi trebuit invocat pentru a situa corect opțiunea filosofică din *Divanul,* în contextul epocii. Istoria continuă şi universală are astfel neajunsul de a nu putea defini în termeni convenabili contemporaneitatea. Continuitatea îi cere să gândească progresul în paşi succesivi şi necesari, fiecare moment fiind văzut ca ipostază a Ideii. Dar acelaşi progres impune nevoia Totalității, a integrării juste a momentului singular în universal, astfel încât, indiferent dacă ne place sau nu, istoria continuă a ideilor (mai ales în varianta marxistă) ne conduce la gândirea evenimentului din perspectiva „revoluției culturale". Pretenției leniniste că revoluția comunistă este posibilă într-o țară feudală fără a trece prin momentul necesar al acumulării capitalului, îi corespunde în istoria marxistă a ideilor nevoia de a gândi că este posibilă „ajungerea din urmă" a culturii occidentale prin opțiunea conştientă şi responsabilă a individului. „Cantemir, aşadar, a făcut un prim pas care l-a apropiat de adevăr. Dar el n-a înțeles că știința, desfăcându-se în teologie, avea tocmai să promoveze libertatea, că determinismul științific nu exclude libertatea"[69].

Dimensiunea europeană a gândirii lui Cantemir trebuie postulată pentru că aşa o cere o istorie care se respectă; ea nu va putea fi gândită însă decât în termenii corespondenței şi analogiei. Cantemir este un întemeietor aşa cum sunt întemeietori marii săi *co-temporali*. El scrie în limba română aşa cum Descartes scrie în franceză, laicizează discursul filosofic aşa cum fac şi cartezienii, este un personaj monden la fel ca şi aceia, rămâne tributar unor reprezentări mai vechi la fel ca Descartes sau Leibniz şi este de ros de îndoielile secolului. Iar demnitatea pe care o acordă omului, în acord cu dogma creştină, seamănă prea mult cu postulatul cartezian şi scientist al dominării naturii prin cunoaştere: „în acest sens, progresist, încă nedesluşit pe deplin, al unui optimism față de viitorul istoric al omenirii interpretăm spusa din *Divanul* făcută de către Cantemir omului în acord cu demnitatea ce-i este prescrisă acestuia: ‚Nu rob, ci stăpân lumii te-am lăsat: pentru aceasta nu ea

---

[69] *Ibidem*, p. 276.

pe tine, ci tu pe dânsa stăpâneşte”[70]. Această frază încheietoare a unui capitol a fost probabil înadins confecționată pentru a răspunde cerințelor ideologiei, fără de care o carte de exegeză filosofică nu putea fi scrisă în 1962. Dovada este chiar o precizare a lui Bădărău, făcută mai înainte, şi anume că prin termenul „lume” nu trebuie să înțelegem „natura”. Nici nu putem crede că ar fi vorba, în fraza lui Cantemir, de sensul „progresist” al stăpânirii lumii, prin urmare ideea nu poate fi imputată lui Dan Bădărău. Istoricul este salvat, dar nu este salvată şi istoria însăşi, câtă vreme ea este discurs *efectiv pronunțat* (scris). Probabil că, pentru o samă de filosofi autohtoni de azi, faptul îndoielii față de valoarea acestui discurs mai înseamnă (încă) „asasinarea istoriei”, după cum spunea Foucault[71].

Pentru a vedea dacă postulatul discontinuității permite o mai bună situare a evenimentului pe care îl reprezintă publicarea *Divanului* la Iaşi, la 1700, va trebui să dăm mai puțină importanță autorului ca principiu de unificare a enunțurilor, şi să luăm seama la diferențele şi inegalitățile ce se lasă văzute în text. Căutarea unei intenții şi a unor criterii de continuitate pentru a consolida un concept de *operă* presupune asumarea unor elemente teoretice prealabile şi exterioare textului. S-ar pune aici două serii de întrebări care ne-ar putea conduce către un alt tip de analiză a scrierii intitulată *Divanul*: 1) dacă ea poate fi integrată într-una din epistemele descrise de Foucault şi 2) dacă postulatul discontinuității (cu tot ceea ce presupune el) se dovedeşte suficient pentru a prelua într-un model explicativ evenimente culturale petrecute în medii eterogene, centrate pe experiența intervalului şi a întâlnirii. Următoarele două secțiuni vor trata, fiecare, despre aceste chestiuni distincte.

---

[70] *Ibidem*, p. 302.
[71] Foucault, *Dits et Ecrits*, vol. 1, „Sur les façons d’écrire l’histoire”, 1967, p. 613.

Epistema lui Cantemir: *eruditio* / *divinatio*

Carte, operă, autor

Este evident de la bun început că epistema clasică este cu totul străină spiritului filosofiei bizantine de la 1700. Decalajul se înregistrează atât la nivelul conținutului (fapt pe care istoria ideilor filosofice l-a remarcat deja) cât şi la nivelul regulilor de formare a discursului filosofic. Avem de justificat, aşadar, apartenența *Divanului* la o paradigmă filosofică premodernă. Este destul de dificil să distingem, în cadrul analizelor foucaldiene, între Evul Mediu şi Renaştere, deoarece Foucault nu a oferit repere pentru asta. Se înțelege însă că, pentru autorul *Cuvintelor şi lucrurilor*, paradigma asemănării funcționează în cadrul „lumii vrăjite"[72] şi că diferențele de conținut dintre gândirea medievală (modelată de aristotelism şi de teologie) şi gândirea renascentistă (orientată de *studia humaniora*) nu sunt suficiente pentru a le atribui reguli discursive distincte. Considerând că ar putea fi vorba aici de o limită a abordării foucauldiene (preocupate în special de categoriile gândirii moderne), am admis o uşoară distincție între cele două etape ale epistemei asemănării. Nevoia unor criterii pentru a distinge între Evul Mediu şi Renaştere este resimțită pe măsură ce trebuie să apreciem valoarea unor argumente în care distincția este admisă cu titlu de presupoziție a argumentării. Un exemplu şi o justificare în acest sens ne oferă chiar exegeza lui Dan Bădărău. Vorbind despre spiritul în care Cantemir a fost educat de Ieremia Cacavela, Dan Bădărău remarca că „ar fi greşit să vedem în [Cacavela] un spirit medieval decât renascentist"[73]. Vedem aici cum exegeza inspirată de postulatul continuității al istoriei ideilor, urmărind progresul şi

---

[72] „Don Quijote citeşte lumea pentru a proba cărțile […]. Magia care permitea descifrarea lumii, descoperind asemănări secrete sub semne, nu mai serveşte decât pentru a explica, în chip delirant, de ce analogiile sunt întotdeauna decepții. Erudiția care citea natura şi cărțile ca pe un text unic este întoarsă acum la himerele sale: depuse pe paginile îngălbenite ale tomurilor, semnele limbajului nu mai au ca valoare decât ficțiunea subțire a ceea ce reprezintă. Scriitura şi lucrurile nu mai seamănă. Între ele, Don Quijote rătăceşte înspre aventură" (Foucault, *Les mots et les choses*, pp. 61-62).

[73] Bădărău, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir,* p. 55.

noutatea, este obligată să admită un fel de discontinuitate între gândirea medievală şi cea renascentistă, pentru a face din reflecția asupra demnității omului şi a poziției sale privilegiate în Univers o temă *nouă*. Această formă de „revoluție" epistemologică nu este însă decât o reîntoarcere la valorile pierdute ale antichității clasice şi, prin urmare, o nouă sinteză între cele două origini ale culturii europene, cea creştină şi cea greco-romană (păgână). „Cunoaşterea de sine" a omului ar fi astfel întemeiată de maxima socratică, transferată de la experiența de viață a individului concret la experiența istorică a umanității în genere. Potrivit lui Foucault, însă, nu putem vorbi de Om ca obiect de cunoaştere înainte de sfârşitul secolului al XVIII-lea. Nici măcar gândirea din *âge classique* a cărei diferență specifică e dată de idealul certitudinii şi de analiza reprezentărilor nu poate fi investită cu meritul de a fi gândit omul în chip teoretic. Cu atât mai puțin a fost capabilă să gândească omul epistema Renaşterii! Pentru arheologia cunoaşterii care nu se interesează de conținutul cunoaşterii, ci numai de regulile formale care structurează discursul, faptul că în Renaştere a fost tematizată demnitatea omului nu este suficient pentru a defini o nouă epistemă. Foucault nu resimte nevoia de a distinge discursul medieval de cel al Renaşterii, mai ales că aceasta din urmă s-a prezentat ca proiect de redescoperire a valorilor antichității clasice. Privind lucrurile sub acest raport sesizăm noi contradicții care macină istoria angajată a ideilor filosofice. Dacă Renaşterea înseamnă preocuparea pentru om, atunci gândirea poziției lui în Univers a fost realizată tocmai prin imaginea microcosmosului, a monadei în care se oglindeşte întreaga creațiune. Nu contează istoria opoziției dintre microcosmos şi macrocosmos. Dacă ea vine de la Aristotel şi de la neoplatonicieni, cu atât mai mult este proprie Renaşterii care a redescoperit bogăția surselor necreştine. Aşa cum arată şi Foucault, opoziția dintre macrocosmos şi microcosmos este o categorie fundamentală a epistemei asemănării. Dacă ne întoarcem cu această observație asupra exegezei lui Cantemir, constatăm că Dan Bădărău, după ce vede în autorul *Divanului* un spirit umanist, refuză să valideze tocmai reprezentarea esențială prin care Renaşterea a tematizat demnitatea omului. Iar această nerealizare a istoricului este cu atât mai gravă cu cât diferențele dintre Evul Mediu şi Renaştere sunt mai greu de acceptat în cultura bizantină

unde a lipsit fenomenul cel mai important care, în Occident, s-a adăugat Renaşterii (chiar dacă i s-a opus), şi anume Reforma[74]. Este greu să vorbim aici despre Renaştere în sens apusean; de altfel, istoricii culturii folosesc, din prudenţă, termenul mai slab de „umanism" pentru a desemna figurile mai importante care au anunţat, în Răsărit, crepusculul valorilor medievale. Astfel este un „umanist" Dimitrie Cantemir care, dezvoltând tema medievală a dialogului dintre suflet şi trup, găseşte un prilej pentru a introduce în preajma teologiei o serie de reprezentări aparţinând umanismului. Preluând câţiva autori protestanţi precum van Helmont sau Andrea Wissowatius care, după 1600 nu aveau cum să mai fie medievali, Cantemir ar ieşi el însuşi din Evul Mediu. S-ar situa, astfel, în afara ortodoxiei prin inspiraţia „din surse sectariste", dusă destul de departe dacă ţinem cont de faptul că „împrumută fără sfială substanţa care va forma partea a III-a a *Divanului* de la un autor acuzat de erezie şi supus prigoanei oficiale"[75].

Criticii au băgat de seamă că partea împrumutată a *Divanului*, intitulată „Despre preafericita pace dintre lume şi înţelept sau dintre trup şi suflet" este de fapt traducerea destul de liberă a scrierii *Stimuli virtutum ac fraena peccatorum* de Andrea Wissowatius.[76] În special această a treia carte conţine numeroase „trimiteri la izvoarele favorite ale umaniştilor medievali".[77] Termenul „umanist medieval" i s-ar potrivi lui Cantemir, dacă am fi de acord că meritul principal al *Divanului* constă în încercarea de a consolida discursul teologic prin transfigurarea lui în discurs filosofic. Este posibilă însă şi interpretarea contrară, susţinută de prezenţa, în textul *Divanului*, a unor idei preluate destul de liber din câţiva autori protestanţi, idei care ar conţine „în germene" revolta împotriva ortodoxiei. Dezbaterea acestei chestiuni nu ne va duce prea departe în analiza dimensiunii europene a gândirii filosofice a lui Cantemir. Apartenenţa unui autor la o epocă sau la o epistemă trebuie

---

[74] Asupra raportului complex dintre Renaştere şi Reformă, vezi, de exemplu, Ioan Petru Culianu, *Eros şi Magie în Renaştere. 1484*, Editura Nemira, Bucureşti, 1994, pp. 265-285.
[75] Bădărău, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir,* p. 122.
[76] Vezi Cândea, *Studiu introductiv*, pp. 20, 34, 39.
[77] *Ibidem*, p. 35.

judecată în funcție de modul în care gândirea lui se înscrie într-un tip de ordine (discurs), şi nu în funcție de „ideile" şi credințele care îi populează spațiul mental. Înainte de a judeca despre conținutul umanist al „ideilor" lui Cantemir, adică despre sinceritatea aderării sale la ideile unor gânditori umanişti, ar fi mult mai eficient să stabilim *ce fel de autor era acest Cantemir*. Tocmai de aceea, mă voi servi aici de câteva observații în marginea analizei foucaldiane a conceptului de autor[78].

Foucault spune că, în Evul Mediu, o serie de texte, precum cele literare, circulau liber, în timp ce altele, precum textele ştiințifice, trebuiau însoțite de autoritatea celui care le-a conceput. Or, în afară de acestea, mai existau şi textele cu caracter teologic care circulau cu autoritatea Bisericii şi pe care Foucault nu le contabilizează în mod special. Fără îndoială, ele aveau un statut asemănător cu textele ştiințifice: cunoaşterea originii lor era importantă în vederea atribuirii responsabilității pentru eventualele erezii pe care le-ar fi putut genera. Foucault nu le aminteşte, probabil, pentru că Biserica avea control asupra acestor texte încă din momentul genezei lor. Luarea lor în considerare mi se pare importantă aici, pentru următorul motiv: în Evul Mediu, aceste texte instituționalizate puneau în evidență un anumit raport cu adevărul. Textele recunoscute ca adevărate aparțineau tezaurului comun. Dacă avea vreo importanță *cine* repetă un adevăr esențial al Scripturii, cum ar fi porunca să-l iubeşti pe Dumnezeu şi să nu doreşti plăcerile lumii, era numai pentru a avea garanții că textul secundar nu dă o interpretare strâmbă adevărurilor Scripturii. Vedem că, în acest tip de epistemă, originalitatea nu era o virtute. Un autor care scria să-ți iubeşti aproapele ca pe tine însuți (fără ghilimele!) era merituos, iar dacă un altul îi prelua ideile *ad litteram*, nu era mai puțin merituos. „Plagiatorul" nu era obligat să citeze şi să dezvăluie o sursă care se recunoaştea ea însăşi secundară şi derivată în raport cu sursa originală, Scriptura. Iar acest reflex s-a păstrat şi azi, în *epistema credinței*! Cel ce se pune în slujba adevărului nu poate revendica pentru sine nimic din cele adevărate, întrucât sursa adevărului nu este omul. Iar aceasta nu este numai învățătura creştinismului, ci a oricărei gândiri care recunoaşte existența

[78] Foucault, *Dits et Ecrits*, vol. I, „Qu'est qu'un auteur?", 1969, pp. 817-849.

unui *logos*[79]. Autorul prim şi autorul secund au acelaşi statut în raport cu textul fondator. *Epistola I către Corinteni* reglementează acest aspect: „pentru ca nimeni să nu se laude înaintea lui Dumnezeu" (cap. 1 v. 29), „nici cel ce sădeşte, nici cel ce udă nu este nimic, ci Dumnezeu care face să crească" (cap. 3 v. 7). Din acest loc, putem vedea mai clar că afirmaţia lui Foucault – că modernitatea va aduce cu sine anonimatul autorului ştiinţific – este nesaturată. Ar mai fi trebuit spus că statutul autorului în ştiinţa modernă nu este legat numai de raportul cu adevărul şi cu formele de validare discursivă, ci, în plus, de raportul esenţial cu tehnologia[80].

Dar în ce situaţie se află Cantemir, la 1700, atunci când „plagiază" din autori protestanţi cunoscuţi? Reflecţiile sale din *Divanul* sunt doar locuri comune ale moralei creştine: nici unul dintre preceptele sale nu iese în afara cadrului general cunoscut de oricare creştin. Faptul că autorul elimină sau retuşează pasaje din textul lui Wissowatius[81] dovedeşte că el evită în mod sistematic să frapeze discursul oficial cu elemente subversive. Rămâne numai îndrăzneala de a apela la autori de confesiune neortodoxă precum „citarea operei – celebră în secolul XVII – *De strategematibus Satanae* a gânditorului catolic trecut la reformă, Giacomo Aconcio. O carte ortodoxă care să citeze o

---

[79] De aici importanţa ideii de destin şi de „dialectică a destinului" în orice formă de metafizică, în primul rând la la Hegel (vezi Ştefan Afloroaei, *Ipostaze ale raţiunii negative. Scenarii istorico-simbolice*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991, pp. 108-114).

[80] Studiul lui Foucault despre autor ar trebui cumva extins, pentru a arăta că introducerea de restricţii cu privire la discursul ştiinţific este legată de confiscarea ştiinţei de către tehnologie şi de comercializarea aplicaţiilor ştiinţifice. Astăzi, în aşa zisa eră a comunicării globale, oamenii de ştiinţă comunică de fapt mai puţin decât o făceau savanţii europeni în epoca marilor descoperiri moderne, pentru că valoarea fundamentală a discursului ştiinţific nu mai este raportul cu adevărul, ci raportul cu tehnologia. În mod asemănător, raportul textelor literare şi filosofice cu publicul este, în primul rând, un raport cu editorul. Din acest punct de vedere, o reflecţia asupra statutului autorului în cultura contemporană ar trebui să ţină cont de relaţia *savoir/pouvoir* şi de inserţia problematicii autorului în ordinea juridică a proprietăţii (în acest sens, vezi Roger Chartier, *The Order of Books: Readers, Authors, and Libraries in Europe between the Fourteenth and Eighteenth Centuries*, Translated by Lydia G. CochraneStanford University Press, , Stanford, 1994, pp. 30-31).

[81] Cândea, *Studiu introductiv*, p. 35.

scriere reformată atât de îndrăzneață nu avea ca scuză decât calea indirectă a referinței şi ignorarea concepțiilor autorului”[82]. Citarea în cauză se găseşte în cartea a III-a, cap. 56 şi are următoarea formulare: „Iaste ca un stratig, adică un slujitoriu prea întărit în puteri şi cu mulți stratigi slujindu-să, spre mulți oameni în multe feliuri războiu dându-le, cu multe tocmele încă şi cu chipul a curatii şi a bunii ispite să arată, spre a oamenilor de la adevărata şi curata stare întoarcere. Căci el şi în a îngerului luminii chip să mută, de care frumos Iacov Acunțius în cartea *Pentru a Satanii îngeri sau stratigi* au arătat”[83]. Nimic subversiv aşadar. Referințele de acest tip sunt făcute nu din respect pentru proprietatea intelectuală, ci din dorința de a face dovada erudiției. Cu siguranță că există numeroase locuri în care Cantemir nu-şi dezvăluie sursele. Critica a remarcat – de exemplu, V. Cândea – că nu se cunoaşte încă de unde a preluat autorul *Divanului* tema dialogului dintre trup şi suflet, nici din care *thesaurus biblicus* a citat versetele testamentare, nici în ce măsură autorii citați au contribuit, direct sau indirect, la configurarea structurii *Divanului*[84]. Dacă admitem că Dimitrie Cantemir trebuie considerat o *autoritate*, trebuie să înțelegem conceptele de „autor” şi „operă” în sens premodern. În scrierea la care ne referim sunt puşi alături, să lucreze în vederea aceluiaşi scop, autori păgâni, catolici, musulmani şi eretici. Aportul lui Cantemir ar consta în „efortul de a croi din elemente eterogene veşmântul concepției proprii”[85], manifestând o mare „libertate față de izvoare”. Atitudinea sa ar fi cea „obişnuită gânditorului umanist, bucuros că ideile sale găsiseră la alți autori o

---

[82] *Ibidem*. Citarea scrierii acelui Aconcio poate fi atribuită lui Cantemir în baza faptului că, preluând integral, în cartea a III-a, scrierea lui Wissowatius, el „editează” textul după cum consideră oportun. Semnalăm aici opinia profesorului Constantin Marin care consideră că Dimitrie Cantemir trebuie văzut nu ca un spirit eclectic, ci ca unul *stromatic*, care a cules din autorii citiți „ceea ce răspundea întrebărilor şi frământărilor sale sufleteşti” („Motive filosofico-religioase antice în scrierea lui Dimitrie Cantemir – ‚Divanul […]’”, în *300 de ani de la apariția celei dintâi cărți de filozofie*, p. 13).

[83] Cantemir, *Divanul*, p. 371.

[84] Virgil Cândea semnalează că o sursă posibilă a opoziției dintre macrocosmos şi microcosmos ar putea fi scrierea benedictinului Pierre Bersuire, *Repertorium morale* (1335). Vezi Cândea, *Studiu introductiv*, p. 38.

[85] Cândea, *Studiu introductiv*, p. 38.

exprimare fericită, pe care o adoptă fără rezerve. *Ceea ce împrumută un asemenea autor reprezintă deci propria sa gândire*"[86].

Gândirea lui Cantemir este orientată spre acea formă de cunoaştere care, în tabloul foucaldian, ține de epistema renascentistă, purtând numele de *eruditio*. „Filosofia" pe care o dezvoltă autorul moldovean pleacă de la premisa că accesul la scrierile marilor gânditori este o cale pentru dobândirea adevărului şi pentru educația morală. Dar dialogul sufletului cu trupul nu conține germenele îndoielii care ne obligă „o dată în viață" – cum îl obliga pe Descartes – să arătăm neîncredere față de tot ce-am învățat. Ideea că simțurile sunt înşelătoare constituie un loc comun al filosofiei antice şi al prelungirilor sale medievale[87]. Semnificația acestei idei este în primul rând morală: sufletul să stăpânească trupul[88], după cum scrie la *Romani* (cap. 7, v. 23). Prin aceasta, ea se deosebeşte fundamental de preceptul cartezian al îndoielii care avea ca țintă tocmai contestarea erudiției ca formă de cunoaştere sprijinită pe argumentul autorității, şi nu pe rațiune. Dimitrie Cantemir nu cunoaşte însă nimic din această poveste; el uzează chiar excesiv de argumentul autorității. Paginile *Divanului* sunt pline de citate şi referințe: „precum mărturiseşte Ioan Teologul", „în acelaşi sens spune Ioan", „ia seama la un înțelept persan pe nume Hesaidis", „s-ar putea cita aici cuvântul lui Isaia", „mărturiseşte sfântul Augustin", „pentru care lucru ți-e martor Augustin când zice", „după mărturia fericitului Pavel" etc., la care se adaugă o mulțime de versete din Scriptură. După cum dezvăluie analiza făcută de Foucault, tipul acesta de scriitură este caracteristic unei epoci în care textele preluate din tradiție spun adevărul numai dacă sunt însoțite de numele de autor. Autoritatea tânărului

---

[86] *Ibidem*, p. 37 [subl. aut.]. Totuşi, este nevoie să limităm efectele colaterale ale acestui principiu de interpretare, care este de fapt un principiu al atribuirii. El funcționează fără limite în cartea lui Dan Bădărău, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, unde autorul vorbeşte despre fizica şi metafizica lui Cantemir ca şi cum van Helmont ar fi compilat din Cantemir, nu invers!

[87] „*Trupul spre cele pământeşti, iară sufletul spre cele cereşti caută* […]. Trupul dară muritoriu, putredzătoriu şi trecătoriu – muritoarele, şi putredzătoarele şi trecătorele – iară sufletul nemuritoriu, neputredzitoriu şi vecinic – nemuritoarele, neputredzătoarele şi vecinicile oglindeşte" (Cantemir, *Divanul*, p. 269).

[88] *Ibidem*, p. 269.

Cantemir rămâne să fie construită în plan secund, prin citarea unor autori clasici sau numai la modă. În epistema respectivă, autoritatea eruditului constă în faptul că face să vorbească tradiția[89], iar subiectivitatea lui se retrage lăsând loc pentru rostirea adevărului. Erudiția lui Cantemir stă sub semnul căutării unor posibilități de abatere de la litera poate autentică, dar inactivă istoric a tradiției ortodoxe[90]. Ceea ce unii autori – de exemplu Dan Bădărău – au considerat o tentativă de laicizare a gândirii răsăritene, ar putea să fie de fapt o încercare de revitalizare a teologiei şi a moralei prin cultivarea unor forme de adversitate[91]. Dialogul înțeleptului cu lumea ar fi o strategie de consolidare a moralei şi a tradiției ortodoxe, apelând la autori latini (Augustin) şi protestanți (Wissowatius). În acest fel ar fi perfect explicabilă şi opțiunea lui Cantemir pentru forma dialogică a scrierii. Erudiția lui Cantemir nu este însă orientată către resuscitarea elementelor uitate ale tradiției greco-latine sau patristice, ci către cultivarea noutății prin lărgirea sferei de cuprindere a „enciclopediei intertextuale”[92]. Acest aspect o face să semene destul de mult cu proiectul enciclopedic al epistemei clasice, care nu era

---

[89] Foucault, *Le mots et le choses*, Gallimard, Paris, 1966, pp. 48-49.

[90] Vezi Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme: dix leçons*, Paris: Calmann-Lévy, 1987, chapitre I: „L'Europe et le probleme théologico-politique”.

[91] Împărtăşesc fără rezerve reacția lui Gheorghe Popa față de „capcanele ideologice ale ateismului totalitar” (*300 de ani de la apariția celei dintâi cărți de filozofie*, p. 28) care au condus la falsificarea spiritualității răsăritene, dar nu împărtăşesc deloc ideea lui că interpretarea *Divanului* pe linia „emancipării teologico-umaniste de sub tutela rigidă a ortodoxismului” (*op. cit.*, p. 27) poate fi asociată ateismului. Orice discurs filosofic născut din ideea dialogului conduce la emancipare față de formele rigide ale religiei instituționalizate, fără să ştirbească *neapărat* adevărurile credinței. Mi se pare că recursul lui Cantemir la autori protestanți ar putea însemna chiar trecerea credinței într-un registru mai liber, legat (poate) mai mult de conştiință şi mai puțin de supunere. Iar trecerea lui Cantemir în tabăra lui Petru cel Mare ar putea însemna – de ce nu? – ieşirea de sub tutela Patriarhului de la Bizanț şi plasarea ortodoxiei într-un regim teologico-politic mai apropiat de spiritul european (prin politic). În această ipoteză, Cantemir chiar este primul intelectual român care manifestă „complexul față de cultura occidentală” pe care îl denunță Popa (*op. cit.*, p. 28). De altfel, Cantemir anunță, în paginile *Divanului*, „o bună dispoziție pentru teorii şi reprezentări alternative” (Ştefan Afloroaei, în *300 de ani de la apariția celei dintâi cărți de filozofie*, p. 51).

[92] Eco, *Limitele interpretării*, p. 180.

altceva decât expresia efortului de a realiza un tablou complet al cunoaşterii. Desigur, ştiinţa lui Cantemir priveşte doar lumea textelor şi, prin urmare, rămâne o formă de hermeneutică (*eruditio*) opusă lui *divinatio*; în acelaşi timp ea pare să fie o formă de *historia* prin grija pentru consemnarea tuturor datelor cunoscute cu privire la o problemă, după criteriul identităţii şi al minimei diferenţe. Cantemir adună într-un proiect unitar autorii cei mai diverşi: clasici creştini precum Apostolul Pavel, Sfântul Augustin sau părinţii răsăriteni, scriitori exotici precum al-Saadi şi autori europeni de mâna a doua precum van Helmont, Wissowatius sau Giacomo Aconcio. Iată un exemplu în acest sens. Capitolul 71 al Cărţii a II-a argumentează în favoarea ideii că „Nu rob, ce stăpân lumii Dumnădzău ţi-au lăsat; pentru aceasta tu pe dânsa, iară nu ea pe tine stăpâneşte”[93]. Pentru a argumenta această idee, Cantemir pune laolaltă un poet persan, un teolog răsăritean, un altul latin, „ale stoicilor porunci zece” sau un discipol al lui Paracelsus, şi asta pentru că toţi spun *acelaşi lucru*. Primul autor la care se face trimitere este „un persiesc om învăţat, numele Heilsadi, măcar că păgân era”[94], după care sunt evocate o serie de pasaje din Scriptură (*Matei* 6.33; 10.8; *Proverbe* 3.10; *Matei* 25.28; *Isaia* 1.3; *I Corinteni* 2.14). Ceea ce face ca atâtea „elemente desuete” să întreţină un proiect unitar trebuie să fie o regulă secretă de compunere a discursului.

Pentru ştiinţa eruditului medieval ori renascentist regula de bază după care se articulează cunoaşterea este asemănarea. Trimiterea lui Cantemir către clasicism este înlesnită de referinţele *Divanului* la un număr suficient de mare de autori mai mult sau mai puţin contemporani cu el. Dar nici unul dintre aceştia nu are ceva în comun cu analiza reprezentării şi cu proiectul cartezian al unei *mathesis universalis*. Din interiorul tradiţiei ortodoxe conservatoare, aceşti autori trebuie să-i fi apărut lui Cantemir de maximă actualitate şi, într-un fel, chiar erau. Numai că referinţa la context, circumstanţe, scopuri, influenţe, intenţie sau voinţă sunt mai puţin importante decât regulile care articulează gândirea. La acest nivel diferenţele dintre

———

[93] Cantemir, *Divanul*, p. 251.
[94] *Ibidem*.

erudiția lui Cantemir şi erudiția oricărui erudit se estompează. *Divanul* apare ca o compilație (ilizibilă)[95], adică ca un discurs alcătuit după rețeta asemănării din aproape în aproape. Tema scrierii, care reprezintă un loc comun al reflecției morale de la Ghilgameş până în zilele noastre, permite camuflarea regulii asemănării prin transformarea asemănării oarecare în diferență minimă, după o regulă ce produce o impresie de sistem. „Cheia" sistemului este apropierea textelor de litera Scripturii: stoicii, reformații, bizantinii etc.[96] spun pe aceeaşi tonalitate cu psalmistul (*Psalmii*, cap. 1, v. 4) că „toate ale lumii lucruri (osăbit de cele bune) ca pravul înaintea vântului"[97].

Macrocosmos, microcosmos

Cantemir acordă o mare importanță ideii de similitudine. Cartea a II-a a *Divanului* tratează problema asemănării dintre „lumea mare" şi „lumea mică" într-o serie de analogii: „trupul lumii, iară sufletul ceriului să potriveşte precum Petru Belhurius unde *Pentru sferă* tâlcuieşte dzice"[98]. Pentru început, lumea are un sens, cosmic, desemnat prin „cel de obşte cuvânt", adică ceea ce Descartes va fi numit *res extensa*: „ceriurile, pământul, marea, beznele şi alalte carile în lume să cuprind"[99]. Iar în acest sens, ca fiind *cuprins* (conținut) în seria lui *res extensa*, „precum s-ari asemăna, trupul lume iaste". Dar în acelaşi timp, trupul se retrage din sfera raporturilor numerice, întreținând o relație intimă cu sufletul. El are posibilitatea de a ieşi din domeniul coruptibilului şi de a forma, împreună cu sufletul, o „lume mică" sau microcosmosul: „lumea carea ceriurile cuprind, lumea mare, trupul carele

---

[95] „O compilație greoaie, rău scrisă şi fără scop, astfel e *Divanul*" (Iorga, *Istoria literaturii române*, *op. cit.*, p. 224).

[96] Vezi indexul referințelor lui Cantemir, conținând peste 50 de autori şi peste 80 de opere, în afară de cărțile Scripturii (Cândea, „Indice de autori şi opere", în Cantemir, *Divanul,* pp. 463-470).

[97] Cantemir, *Divanul*, p. 199 (vezi, de asemenea, p. 139: „Avuțiile tale fum şi bunurile tale prav şi desfătările tale pulbere de vânt rădicate, cinstea şi slava ta ocară şi defăimare").

[98] *Ibidem*, p. 259.

[99] *Ibidem*.

viața cuprind, lumea mică să chiamă"[100]. Este important să reținem că microcosmosul este trupul însuflețit, „adecă omul", cum spune mai departe[101]. Aceste două lumi se află „una împotriva altiia" din pricina sufletului nemuritor şi a naturii coruptibile a macro-cosmosului: „lumea mică, cu dumnădzăiescul său dar, aceasta poate, cu toate acelea ale ei trecătoare şi putrezitoare în vecinicie, în netrecătoare şi pururi trăitoare a le preface"[102]. Aşadar, luat în sine (ca *res extensa*), trupul ține de lumea mare, fiind de aceeaşi natură cu ea. El compune „lumea mică" numai împreună cu sufletul cu care poate conlucra în vederea mântuirii. Acum descoperim şi un alt înțeles al lumii: microcosmosul, adecă omul, poate rata întâlnirea sa cu nemurirea şi ajunge „lumesc" (prin aservirea sufletului față de poftele trupului), sau poate deveni înțelept (prin retragerea din fața „lumescului"). În acest al doilea înțeles, lumea are ca stăpân pe Diavol şi nu pe „ziditorul" ei. Expresii precum „lumea, adecă Diavolul" sau „lumea, adecă omul carile lumii slujeşte"[103] ne sugerează această interpretare.

Asupra celor două înțelesuri ale termenului „lume" s-a oprit Dan Bădărău,[104] arătând că „omul se află în lume în două sensuri: ca existând în mijlocul naturii şi ca trăind în mijlocul oamenilor". Autorul spune pe bună dreptate că, la Cantemir, cele două sensuri ale termenului „lume" sunt amestecate „ceea ce duce la un echivoc, a cărui origine se află în neoplatonism şi pe care îl adoptă creştinismul şi datorită căruia ar putea fi vorba de o lume inteligibilă în opoziție cu o lume sensibilă, de o viață spirituală în opoziție cu o viață lumească, adică, în ultimă instanță, de o lume a aparențelor înşelătoare în opoziție cu o realitate absolută".[105] După Bădărău, antiteza dintre macrocosmos şi microcosmos nu trebuie interpretată ca tensiune între om şi natură, întrucât, prin lumea personificată în *Divanul* nu se înțelege natura. Nu intră în intenția lui Cantemir să despartă pe om de natură,

---

[100] *Ibidem*.
[101] *Ibidem*, p. 265.
[102] *Ibidem*, pp. 259-261.
[103] *Ibidem*, p. 257. „Împotriva lumii, adică a Diavolului, vitejeşte de vei sta, birui-l-vei" (*Ibidem*).
[104] Dan Bădărău, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, p. 294.
[105] *Ibidem*.

crede Bădărău. Observaţia pare justă, ceea ce n-o împiedică să rateze fondul chestiunii, şi asta datorită supoziţiilor pe care le pune la lucru exegetul. Dacă spunem că autorul *Divanului* „nu intenţionează" să pună omul şi natura în opoziţie trebuie să avem în vedere mai mult, şi anume că nici nu putea să intenţioneze aşa ceva (după cum nu putea să intenţioneze nici contrariul). Conjuncţia „omul şi natura" (ori mai bine zis disjuncţia „omul sau natura") este ilicită pentru ştiinţa renaşterii. Ştiinţa secolului al XVI-lea, întemeiată pe figurile asemănării, cunoaşte întotdeauna acelaşi lucru dar nu se epuizează, ci are un parcurs indefinit, ne spune Foucault. Putem vorbi de natură numai odată cu gândirea unui „lucru infinit în genul său"[106], după expresia lui Spinoza, adică odată cu delimitarea lui *res extensa* de *res cogitans*, prin analiza riguroasă, clară şi distinctă, a identităţii şi diferenţelor. Până când va avea loc această întâmplare a cunoaşterii, „semioza hermetică"[107] reface necontenit drumul analogiei dintre lumea mare şi lumea mică. Tema analogiei dintre cele două lumi o datorăm, după cât se pare, filosofilor presocratici, şi are o istorie lungă şi controversată de la Anaxagoras până la Paracelsus. Principala sursă de inspiraţie pentru filosofia panteistă a Renaşterii, cea care a resuscitat imaginea lumii mari şi a lumii mici rămâne, fără îndoială, neoplatonismul şi hermetismul. În lucrarea sa dedicată hermetismului, *La révélation d'Hermès*

---

[106] Pentru Spinoza, un „lucru infinit în genul său este de fapt un atribut, aşa cum rezultă, prin opoziţie, din definiţia lucrului finit în genul său: „Numesc finit în genul său ceea ce poate fi limitat prin altceva de aceeaşi natură" (Baruch Spinoza, *Etica demonstrată după metoda geometrică*, reactualizare a ediţiei din 1930 a Societăţii Române de Filosofie, trad. de I. Brucăr, Editura Antet, Bucureşti, 1993, Partea I, Definiţii, p. 3). În Teorema XVI, se arată destul de clar că atributul este un lucru infinit în genul său: „Natura divină implică un număr absolut infinit de atribute, din care fiecare exprimă o esenţă infinită în felul său" (*Ibidem*, Teor. XVI, Demonstraţie, p. 16).

[107] Expresia „semioză hermetică" este folosită de Umberto Eco pentru a desemna ceea ce Foucault a numit „legea asemănării". Eco descrie acest fenomen în felul următor: „Acţionând asupra unei plante, se poate înrâuri mersul stelelor, mersul stelelor influenţează destinul fiinţelor terestre, şi aparitiile magice efectuate pe o imagine a divinităţii constrâng divinitatea să urmeze vrerea noastră. Cum este jos, aşa este şi sus. Universul devine un mare teatru de oglinzi în care fiecare lucru le reflectă şi le semnifică pe toate celelalte. […] Drept consecinţă, interpretarea va fi infinită" (Eco, *Limitele interpretării*, p. 49).

Trismegiste, A. D. Festugière expune concepția hermetică asupra celor două lumi astfel: „Hermes îşi reprezintă omul ca pe un microcosmos, tot ceea ce conține macrocosmosul conține şi omul [...] Macrocosmosul are fluvii, izvoare şi mări: omul are măruntaie. Macrocosmosul are soarele şi luna: omul are ochii, cel drept trimite la soare, iar cel stâng la lună”[108]. Raportul dintre macrocosmos şi microcosmos nu poate fi analizat în termeni univoci şi riguroşi. El a fost solicitat de acele filosofii panteiste şi animiste în care relația dintre parte şi întreg este gândită în termenii lui Anaxagoras (“în fiecare este cuprinsă o parte din fiecare”) sau în termenii lui Bruno (“toate lucrurile sunt în univers şi cum universul este în toate lucrurile – totul coincide într-o desăvârşită unitate”)[109]. Raportul dintre lumea mare şi infinitatea lumilor mici, analizat în *Monadologia* lui Leibniz, este legat, prin urmare, de ideea simpatiei universale şi a corespondenței armonioase dintre om şi lume. De aici rezultă că nu putem conta prea mult pe ideea opoziției dintre om şi natură, cum *vom întâlni*, în Renaştere, la filosofii Bruno, Mirandola, Ficino şi Campanella, sau la medicii, magicienii, astrologii şi naturaliştii Paracelsus, Crollius, Porta, Cardan, Aldrovandi şi Roger Bacon. La aceşti autori, raportul dintre lumea mare şi lumea mică stă sub semnul unui gen de naturalism în virtutea căruia Renaşterea a putut fi interpretată ca progres în comparație cu Evul Mediu. Nu întâlnim la Cantemir această variantă a raportului dintre macrocosmos şi microcosmos, descrisă de I. P. Culianu în *Eros şi Magie*[110], prin care cosmosul este antropomorfizat şi gândit ca o ființă vie, iar ideea continuității dintre om şi lume este lăsată să lucreze până la ultimele ei consecințe. Două aspecte ale chestiunii mă fac să cred că sursa lui Cantemir nu este în acord cu spiritul Renaşterii: 1) împotrivirea dintre cele două lumi este „din pricina sufletului nemuritor” şi 2) opoziția nu are un sens cosmologic – nici nu ar fi putut avea, întrucât macrocosmul lui Cantemir nu

---

[108] *Encyclopedia Universalis*, art. „microcosmos”.

[109] Giordano Bruno, „Cause, Principle and Unity”, translated by Robert de Luca, în Giordano Bruno, *Cause, Principle and Unity and Essays on Magic*, edited by Richard J. Blackwell and Robert de Luca, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, V, p. 90.

[110] Culianu, *Eros şi Magie în Renaştere,* p. 49.

este natura. Critica a constatat deja că van Helmont, discipol sau epigon al lui Paracelsus, nu poate fi indicat ca sursă a analogiilor descrise în Cartea II a *Divanului*. Probabil că sursa este medievală; dacă este, într-adevăr, vorba de *Reductorium morale* al lui Pierre Bersuire ("unde *Pentru sferă* tâlcuieşte") atunci nu trebuie să uităm că această scriere a apărut la 1335[111]. Aşa cum remarcă Dan Bădărău, „echivocul neoplatonic ne conduce în direcția opoziției dintre sensibil şi inteligibil, adică spre configurația antică şi medievală a raportului dintre macrocosmos şi microcosmos". A. D. Festugière arată că hermetismul şi neoplatonismul au vorbit de două accepții ale cosmosului: ca arhetip şi ca realitate vizibilă. Acestor două specii de cosmos „mare" le corespund două specii de om, omul celest şi omul terestru. Ca ființă creată după imaginea lui Dumnezeu, omul celest nu are nici o legătură cu realitatea coruptibilă şi terestră. Înainte de a fi o ființă după chipul lumii, omul este după chipul lui Dumnezeu. Aici este locul în care poate interveni echivocul: dacă se ia lumea în sens coruptibil şi omul în sens celest, vom avea ca rezultantă „gâlceava înțeleptului cu lumea". Găsim explicația termenului microcosmos la Nicolaus Cusanus care spune, în *De docta ignorantia*: „natura umană, ridicată deasupra tuturor lucrărilor divine şi cu puțin inferioară naturii îngerilor, îmbrățişând în ea toate naturile intelectuale şi sensibile şi rezumând în sine universul întreg a fost numită de către cei vechi microcosmos sau lume în miniatură"[112]. Gâlceava dintre suflet şi trup este impusă de ideea ierarhizării creației divine şi de faptul că omul este considerat, în neoplatonism, ca realitate intermediară sau ca locul însuşi al echivocului. Când Cantemir spune „nu rob ce stăpân lumii ti-am lăsat" se află în joc tocmai această reprezentare comună neoplatonismului şi creştinismului privind devalorizarea materiei prin situarea ei inferioară în ierarhia ființei. Cantemir numeşte macrocosmos „această amăgelnică şi trecătoare vreme"[113], iar asta arată că el oscilează între cele două sensuri ale lumii, aşa cum a arătat Dan Bădărău. Dacă păstrăm acelaşi sens al termenilor, fie ordinea sensibilă, fie ordinea inteligibilă, între om şi lume există un raport de convenință şi

---

[111] Cândea, „Comentarii", în Cantemir, *Divanul*, p. 427, n. 139.
[112] *Encyclopedia Universalis*, art. „microcosmos".
[113] Cantemir, *Divanul*, p. 265.

simpatie universală. Aşa au procedat majoritatea gânditorilor Renaşterii care au gândit demnitatea omului prin situarea lui *în centrul lumii* şi nu deasupra ei. În acest loc, perspectiva lui Cantemir este în dezacord cu Renaşterea. Este posibil însă ca el să înţeleagă prost semnificaţia complicatelor analogii, şi asta datorită influenţei exercitate asupra lui de gânditorii Reformei. După cum ne asigură I. P. Culianu, Reforma a amendat aspru „naturalismul" renascentist: „critica ‚cărţii naturii' fusese experienţa fundamentală a Renaşterii. Reforma n-a putut găsi suficiente mijloace ca să închidă această carte (...) pentru ea, departe de a fi un factor de apropiere, natura era principala responsabilă de îndepărtarea dintre Dumnezeu şi om. După multe căutări, Reforma a găsit, în fine, pe marele vinovat de toate relele existenţei individuale şi sociale: natura păcătoasă"[114]. Paradoxal, dacă sursa de inspiraţie este medievală, prezenţa analogiei în *Divanul* poate fi îndatorată spiritului protestant mai mult decât am putea crede. Traducerea scrierii lui Wissowatius privind *fraena peccatorum* ar putea să conteze mai mult în redactarea *Divanului*: scrierea primelor două cărţi ar putea fi chiar determinată de traducerea prealabilă din Wissowatius. În orice caz, tema morală a dialogului asigură circulaţia perfectă între analogia medievală dintre cele două lumi şi efortul privind înfrânarea naturii păcătoase. Iar între aceste două surse nu aflăm o justificare pentru titlul de umanist „renascentist" dată lui Cantemir. Situarea gânditorului român în spiritul Renaşterii n-o putem realiza decât dacă acceptăm perspectiva arheologiei cunoaşterii, conform căreia cunoaşterea Renaşterii şi cea a Evului Mediu sunt dispuse în aceeaşi ordine a discursului. Astfel, inconsecvenţa şi lipsa rigorii sunt caracteristici care derivă din statutul multiplu al asemănării. Echivocul este prezent în toate formele asemănării deoarece nu există un criteriu unic, clar şi distinct, care să dea seamă de identitate şi diferenţă. Dacă asemănătorul cunoaşte asemănătorul, atunci diferenţa sfârşeşte de fiecare dată în identitate. Nici o diferenţă nu este destul de mare pentru a împiedica o asemănare[115]. Din acest motiv a

---

[114] Culianu, *Eros şi Magie în Renaştere, op. cit.*, p. 285.

[115] „În sintaxa vastă a lumii, fiinţele diferite se ajustează unele cu altele; planta comunică cu animalul, pământul cu marea, omul cu tot ceea ce îl înconjoară. Asemănarea

fost nevoit un gânditor ca Montaigne să definească ambiguu ființa umană, ca locul însuşi al echivocului şi al contradicției: *înger şi demon*. Abia în discursul clasic analiza riguroasă a identității şi diferenței îl va ajuta pe Descartes ca, recunoscând două substanțe, să poată tranşa cu maximă transparență: cugetarea (sufletul) este esența „mea", eu *sunt* un suflet şi *am* un trup. Prin descoperirea ego-ului, Descartes scapă cumva de echivoc (pentru că una este *a fi* şi alta *a avea*), deşi gluma răutăcioasă privind „călătoriile în lumea lui Descartes"[116] sugerează că filosoful francez a deplasat echivocul în altă parte. Această concepție a microcosmosului va avea un ecou la Pascal care va reveni la ideea abisului căscat în ființa umană din pricina regimului dublu al asemănării şi va vorbi despre caracterul „monstruos" – de neînțeles – al omului. Ideea că omul este microcosmos vrea să spună că, în ființa lui, se reproduce bătălia pentru sensul creațiunii. De aceea putem găsi un lung şir de analogii între lumea mică şi lumea mare. Cât timp natura omului rămâne definită de un echivoc, nu există opoziție între „om şi natură". Opoziția există mai degrabă în om (lumea mică) şi este imaginea la scară redusă a opoziției dintre lume şi „ziditorul" ei. Dacă sufletul reuşeşte să stăpânească trupul, atunci „ziditorul" poate recupera întreaga creațiune. Din acest motiv spune Cantemir, pe urmele lui Pierre Bersuire, că sufletul este lumina trupului la fel cum Dumnezeu este lumina lumii: „Într-acest chip: adecă lumina lumii în lumina credinții, adecă în soarele cel [neaprivitoriu] a o preface; adecă prin credință, Dumnedzău lumina lui să să facă"[117]. Războiul dintre lumea mare şi lumea mică nu înseamnă a opune natura şi natura umană atâta timp cât natura umană este ea însăşi echivocă; nu suntem încă în sânul conjuncției moderne „omul şi lumea"[118], adică în cadrul proiectului cartezian de stăpânire

---

impune vecinătăți care asigură, la rândul lor, asemănări" (Foucault, *Les mots et les choses*, p. 33).

[116] Vezi Gabriel Daniel, *Voyage du monde de Descartes*, Paris: V. Pepie, 1702 (Kindle Edition, www.amazon.com, ASIN: B005R5AMHY).

[117] Cantemir, *Divanul*, p. 261.

[118] „Facem haz chiar şi numai când găsim alăturate noțiunile «omul şi lumea», despărțite prin sublima aroganță a cuvințelului ‚şi'!" (Friedrich Nietzsche, „Ştiința voioasă", traducere de Liana Micescu, Cartea V, 346, în Friedrich Nietzsche, *Ştiința*

a naturii prin cunoaştere. Este vorba numai de faptul că „pre lumea aceasta, cea viitoare este de agonisit. Într-acesta chip dară lumea mică […] pre lumea mare [...] în împărăţia cea fără sfârşit şi fără trecut nevoindu-să a o muta şi a o primeni va putea”[119]. În sens arheologic, opoziţia dintre termenii „natură” şi „natură umană” aparţin configuraţiei clasice a cunoaşterii[120]. Natura este mediul în care se constituie diferenţele dintre fiinţe, în timp ce identitatea survine în planul cunoaşterii, prin constanţa naturii umane. Opoziţia dintre natură şi natură umană este însăşi posibilitatea de a introduce identitatea în mijlocul diferenţelor, lăsând să fie gândită natura ca obiect al cunoaşterii în istoria naturală. În epistema asemănării, cunoaşterea vizibilului şi cea a invizibilului se întrepătrund. Orice lucru poate fi considerat ca *semn* ce trimite de manieră vizibilă sau invizibilă la alt lucru. Lumea însăşi este asemenea unui om care vorbeşte.

Celelalte analogii de care se foloseşte Cantemir, preluate fără îndoială de undeva[121], ilustrează această configuraţie a cunoaşterii: „*Nădejdea tare ceriului să potriveşte* […] *Nevoile, neaşedzările şi amărăciunele lumii, apelor şi mării să asamănă* […] *Faptele bune sau rele a omului poamelori bune sau rele (se) potrivăsc* […] *Vecinica înţelepciune soarelui să asamănă* […] *De vremelnicelor deşertăciuni luna să tâlcuiaşte* […] *Privelele cereşti pasările să potrivăsc* […] *Nevoiaşii şi săracii împotriva tiranilor, dobitoacelor să asamănă*”[122]. Toate acestea sunt garantate de prima şi cea mai importantă analogie: trupul şi sufletul sunt precum lumea şi cerul

---

voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 219).

[119] Cantemir, *Divanul*, p. 265.

[120] Foucault, *Les mots et les choses*, p. 85.

[121] Virgil Cândea sugerează că ar fi aproape imposibil de identificat toate sursele analogiilor lui Cantemir. De altfel, întreprinderea ar fi lipsită de sens, dat fiind că, până la urmă, cu excepţia propunerii de vocabular şi a mesajului pe care îl reprezintă scrierea unei cărţi în limba română, la 1700, *Divanul* rămâne o compilaţie fără valoare sub aspectul conţinutului filosofic. Asta nu înseamnă că scrierea nu are valoare sub aspect literar şi lingvistic, după cum ne asigură specialiştii. Vezi, de exemplu, V. Cândea, *Studiu introductiv*, pp. 58-69.

[122] *Ibidem*, pp. 261-263 [subl. ed.]. Frazele indicate sunt titlurile-rezumat ale paragrafelor.

(Dumnezeu). Plecând de aici, lumea mare este pusă să semnifice întreaga pătimire omenească; parcurgând seria în sens invers realizăm că înțeleptul nu poartă război împotriva „lumii mari" care este făcută de acelaşi „ziditor", ci împotriva patimilor pe care „lumea mare" le semnifică. Cosmosul (primul sens al lumii) nu este rău în sine; numai ceea ce e „lumesc" (al doilea sens) în el trebuie să solicite vigilența înțeleptului. Lucru de care ne convinge următorul pasaj: „*Faptele bune sau rele ale omului poamelor bune sau rele (să) potrivăsc*. […] Adecă, precum în lume, într-aceasta, le va fi semănat, aşe acolo le va săcera"[123]. Această analogie este explicată apoi cu mai multe pasaje din Scriptură, între care *Matei* (cap. 4, v. 4): „Nu va trăi omul numai cu pâine ci cu orice cuvânt ieşit din gura lui Dumnezeu". Putem stabili aici cu destulă claritate distincția dintre omul terestru şi omul celest („aceasta este deci pâinea cerească şi hrana îngerească").

Mai importantă mi se pare aici verificarea celor spuse de Foucault în legătură cu complementaritatea dintre *divinatio* şi *eruditio*: lumea în întregul ei semnifică acelaşi lucru ca şi textele tradiției; ea este o carte deschisă în care se scrie legea lui Dumnezeu. Înțeleptul descifrează taina lumii în acelaşi fel în care face să vorbească textele scrise: nu există asemănare fără signatură[124]. Într-o astfel de ordine a discursului, lumea este totalitatea raporturilor de asemănare şi, în acest sens, ea se opune doar lui Dumnezeu. Ca fiind natură inteligibilă ("animal socotitoriu"), omul este opus vremelniciei; coincidența dintre lumea mare şi lumea mică nu este dată, ci trebuie să fie realizată ca „preafericită pace dintre lume şi înțelept": „De vreme ce în lume, într-aceasta, omul născându-se şi trecătoarelor acestora obştindu-să iaste, aceasta iaste vitejiia, aceasta aste vredniciia, ca prin amestecăturile şi neaşedzările vremii, cum între lumeşti, aşea între cereşti, cum între suflet, aşea între trup, cum între oameni, aşea între Dumnedzău, împăcat şi în liniştea sufletescului liman aciuat să fie"[125]. Rezultă de aici că similitudinea dintre lumea mare şi lumea mică, laolaltă cu toate analogiile care o susțin, nu

---

[123] *Ibidem*, p. 261.
[124] Foucault, *Les mots et les choses,* p. 41.
[125] Cantemir, *Divanul*, p. 297. Cu această frază se deschide a treia carte, a cărei paternitate logocratică nu mai aparține lui Cantemir.

reprezintă un simplu motiv literar sau o desuetudine oarecare, ci constituie ideea fundamentală în jurul căreia a fost gândită disputa şi, apoi, împăcarea înţeleptului cu lumea. Ea permite aşezarea mai corectă a lui Cantemir într-o „ordine a discursului" care este străină modernităţii filosofice considerate dinspre Descartes. Sunt numeroase locurile în care putem constata acest lucru, unele dintre ele fiind, de altfel, foarte solicitate de critica filosofică şi de istoria filosofiei autohtone. Pentru a oferi un exemplu, mă voi opri la definiţia omului ca „animal socotitoriu". Întrucât, în textul *Divanului,* termenul „socotială" ("socotiala minţii mele") stă pentru „raţiune", este clar că autorul vizează aici definiţia scolastică *animal rationale*. Expresia este deosebit de frecventată pentru a semnifica demnitatea singulară a omului în raport cu celelalte creaturi vii şi pentru a justifica astfel „stăpânirea" pe care omul o are asupra acestora, dar şi asupra lui însuşi. Tema aceasta nu defineşte deloc exerciţiul filosofic al modernităţii. Descartes însuşi exprimă rezervele sale faţă de sintagma scolastică arătând, în *Meditaţii*, că ea nu poate să spună nimic despre esenţa omului[126].

Reluarea de către Cantemir a unui număr important de termeni din filosofia medievală nu mi se pare dublată de un exerciţiu autentic al gândirii, aşa cum întâlnim la Descartes, Spinoza ori Leibniz, filosofi care au ştiut să aducă temele mai vechi într-o ordine inedită a *savoir*-ului. În epistema reprezentării, cunoaşterea bazată pe regula asemănării şi exprimată în enunţuri care descifrează signaturile după modelul „cărţii naturii" nu mai este tolerată, deşi ea va continua să exercite o anumită fascinaţie în cultura europeană. În viziunea foucaldiană, schimbarea ordinii discursive înseamnă de fapt răsturnarea câmpului de probleme, astfel încât, într-o frază gramaticală sau într-o propoziţie logică bine cunoscută funcţionează acum un enunţ cu totul nou. Aşa este cazul lui *ego cogito* la Descartes. Filosofii medievali ştiau prea bine că sufletul este diferit de trup şi că este *res*

---

[126] Vezi argumentul lui Descartes pentru a renunţa definitiv la definiţia omului ca *animal rationale,* în a doua meditaţie („Les Méditations métaphysiques de René Descartes touchant la première philosophie", Seconde Edition, in: *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, vol. IX: Méditations et Principes, traduction française, Léopold Cerf, Editeur-Imprimeur, Paris,1904, p. 20).

cogitans[127]. Dar ideea capătă, la Descartes, un sens diferit: la nivel discursiv, altele sunt regulile care guvernează producţia de enunţuri. Idealul certitudinii, transparenţa reprezentării, analiza identităţii şi diferenţelor, ideile clare şi distincte, îndoiala, metoda, toate acestea modifică „spaţiul de joc" în care se ordonează cunoştinţele şi produc, prin jocul diferenţelor, un alt enunţ asociat lui *cogito*[128]. Ceea ce nu aflăm la Cantemir este tocmai posibilitatea de a rearanja după regulile discursului clasic temele preluate din scolastică.

Dar această stare de lucruri nu poate fi judecată din perspectiva schemei retorice tradiţionale „lauda sau blamul". Foucaldian vorbind, *ordinea discursului* nu lasă nici un spaţiu de joc pentru voinţa omului care se exprimă în limbaj, aşa că blamarea sau slăvirea autorului pentru o presupusă decizie în situarea propriei gândiri este fără sens.

---

[127] Vezi în acest sens Etienne Gilson, *Le Thomisme: Introduction au système de Saint-Thomas d'Aquin*, Nouvelle édition révue et augmentée, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1922. Gilson arată că, la Toma, simţurile constituie un fel de raţiune particulară care se află sub dependenţa raţiunii universale, la fel cum, într-un silogism, cunoaşterea particulară a unui obiect este dependentă de premisele universale. „Prin urmare [raţiunea] cogitativă determină mişcările apetitului nostru senzitiv" (Gilson, *op. cit.*, p. 190).

[128] Ca să existe un enunţ, trebuie ca o formulare să fie realizată printr-un canal de comunicare având propriile lui evenimente. Enunţul nu se confundă cu aceste evenimente. El nu este nici actul enunţării, pentru că poate varia la infinit în cadrul anumitor limite (de „cod", de „context"). El este repetabil, deoarece „defineşte posibilităţile de rescriere şi de transcriere" (Foucault, *Archéologie du savoir*, op. cit., p. 136). Această materialitate, afirmă Foucault, conservă identitatea enunţului. Există apoi „un al doilea ansamblu de condiţii şi de limite: cele care sunt impuse de ansamblul celorlalte enunţuri în cadrul cărora figurează" (*Ibidem*, p. 130). Foucault analizează aici valoarea enunţului conform celor două opoziţii pe care le cunoaştem de la Saussure: relaţia „enunţător-enunţat" şi relaţia între unităţi. Dar nu ne aflăm în faţa unui sistem general de opoziţii, ca în cazul limbii, ci în cadrul unui „câmp de stabilizare" şi a unui „câmp de utilizare": valoarea este semnificaţia, deoarece este materială (în cazul limbii, valoarea şi semnificaţia nu sunt chiar acelaşi lucru). Cea de-a doua caracteristică explică ideea de câmp: este vorba de un domeniu concret, de un „câmp asociat" limbii unde enunţul are deja un sens şi o semnificaţie: „Orice enunţ se găseşte astfel specificat: nu există enunţ în general, enunţ liber, neutru şi independent" (*Ibidem*, p. 130). Altfel spus, enunţul nu există ca enunţ într-un joc de limbaj general, ci întotdeauna într-un anumit joc.

Cultura de interval ca limită a arheologiei discursive

Paradigmă şi cunoaştere rezistentă

Până la urmă, nici istoria care lucrează cu conceptul de „spirit al epocii", pretinzând că înțelege un autor „mai bine decât s-a înțeles el însuşi"[129], nu lasă prea mult loc figurii omului. Alexandre Kojève arată că Hegel însuşi, autor esențial pentru acest tip de abordare a istoriei ideilor, evită să vorbească despre „om".[130] Să înțelegem oare de aici că arheologia cunoaşterii ratează ținta atunci când deconstruieşte figura omului din gândirea dialectică? Nu este cazul să ajungem până acolo. Dacă Hegel evită să folosească cuvântul „om" este pentru a lăsa să se înțeleagă că obiectivarea umanității (formarea unor concepte despre umanitate şi ancorarea lor în lumea socială) presupunea „moartea" omului sensibil, a individului în carne şi oase care nu se poate regăsi aidoma în concepte sau în instituții. Or, tocmai ceea ce este individual şi evenimențial pretinde arheologia cunoaşterii că reabilitează atunci când respinge logica hegeliană; „moartea omului" înseamnă, la Foucault, chiar răsturnarea raportului hegelian dintre concept şi eveniment[131], astfel încât, pentru

---

[129] Această idee a constituit un loc comun al hermeneuticii romantice, consfințirea ei ca ideal al interpretării fiind contribuția lui Schleiermacher. Dar expresia ei cea mai înaltă se regăseşte în interpretarea hegeliană a istoriei filosofiei, unde înțelegerea „mai bună" a unui autor este condiționată de trecerea operei prin proba timpului – adică prin munca negativității – şi de raportarea ei la sistem. De altfel, Hegel a putut descoperi la Kant – *şi chiar în sensul negativității* – ideea înțelegerii unui autor mai bine decât s-a înțeles el însuşi. În afară de utilizarea explicită a formulei, într-un pasaj din secțiunea „Despre idei în genere" a *Dialecticii transcendentale* (Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 292), Kant vorbeşte în „Prefață la Ediția întâi" despre „judecata matură a epocii, care nu se mai lasă înşelată de o ştiință falsă". Kant adaugă în notă că „secolul nostru este adevăratul secol al criticii" (*Ibidem*, p. 13).

[130] Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947/1968, p. 370.

[131] „Ignorarea individualului şi realului ne dă noțiunea, după cum ne dă şi forma, pe când natura nu cunoaşte forme şi noțiuni, nici specii, aşadar, ci numai un X inaccesibil şi indefinibil pentru noi" (Friedrich Nietzsche, „Despre adevăr şi minciună în sens extramoral", in: Friedrich Nietzsche, *Opere complete*, vol. 2, traducere rom. de Simona Dănilă. Editura Hestia, Timişoara,1998, p. 560).

înțelegerea evenimentului, este suficientă o descriere şi nu e nevoie de o interpretare. Conceptul de „spirit al epocii" este, din această perspectivă, şi inutil şi dăunător, pentru că în el se resimte prezența unei normativități care sufocă proiectul unei „descrieri pure a faptelor de discurs"[132].

Conceptul de „epocă" nu se referă la o simplă colecție (*synopsis*) de date sau de fenomene dintr-o anumită perioadă, luate laolaltă fără discernământ şi fără rest, ci la o *synthesis* care operează *deja* o limitare asupra diversității temporale şi constituie un criteriu pentru periodizare[133]. Epoca şi spiritul ei nu țin de ordinea faptelor, ci de ordinea reprezentării. De pildă, noi ne reprezentăm gândirea europeană de la 1700 ca fiind însuflețită de filosofia carteziană (pe continent) sau de cea baconiană (pe insula britanică) şi de concurența fiecăreia în parte cu paradigma galileiană din știința naturii. În privința moralei bănuim că spiritul creştinismului era subminat de ispititoarea „morală provizorie" a lui Descartes, care lăsa deschisă posibilitatea unui negoț între știință şi morală. Pierdem din vedere, astfel, că în aceeaşi perioadă de timp există cunoaşteri şi morale alternative care nu se regăsesc în conceptul nostru de „epocă", dar care influențează într-un fel sau altul dinamica relațiilor de cunoaştere. De aceea, excluderea lor din câmpul real al istoriei cunoaşterii conduce la o viziune deformată şi artificială. Acest tip de argument este mai mult în spiritul *Istoriei nebuniei* decât în cel al arheologiei cunoaşterii din *Cuvintele şi lucrurile*. În cartea despre naşterea azilului

---

[132] Foucault, *Dits et Ecrits*, vol. I, „Réponse au Cercle épistémologique. Sur l'archéologie des sciences", 1968, p. 733. Acest proiect descriptiv al evenimentelor de discurs (Foucault, *Archéologie du savoir*, pp. 38-39) trebuie să fie „ireductibil la epistemologie şi la istoria științei", spune Foucault (*Ibidem*, p. 54); „nu e vorba de a interpreta discursul pentru a face cu ajutorul lui o istorie a referentului" (*Ibidem*, p. 64).

[133] Această sinteză ne apare ca o „imagine a lumii" cu ajutorul căreia noi interpretăm o anumită epocă. Legat de aceasta, Heidegger se întreabă: „de ce pentru interpretarea unei epoci istorice ne punem întrebarea cu privire la imaginea lumii? Deține fiecare epocă istorică o imagine a lumii şi anume datorită faptului că ea se străduie în acel moment pentru conturarea propriei imagini a lumii? Sau aceasta constituie deja şi în mod exclusiv modul modern al reprezentării, anume acela de a ne întreba cu privire la imaginea lumii?" (Martin Heidegger, *Timpul imaginii lumii*, traducere de Andrei Timotin, Editura Paideia, Bucureşti,1998, p. 45).

(1961), Foucault analizează cum s-a constituit raționalitatea occidentală modernă prin excluderea din spațiul social a tot ceea ce şoca bunul simț şi moravurile burgheze, reprezentate ca normă a societății. În demersul său, Foucault se inspira din critica nietzscheană a „voinței de adevăr" şi din perplexitatea pe care o exprima autorul *Ştiinței voioase* atunci când constata că „Până acum tot ce a dat colorit existenței nu are încă istorie"[134]. Corelată cu nedumerirea: „noi vrem adevărul: de ce nu mai degrabă neadevărul?"[135], constatarea din *Ştiința voioasă* ne conduce la concluzia că ideea de „epocă" înțeleasă ca „survenire a unei *ratio*"[136] reduce la tăcere acele cunoaşteri care sunt considerate ca o expresie a erorii, a „nebuniei" (*déraison*), a imaginației neştiințifice, a „rămânerii în urmă", a unei ideologii perimate, a unei tehnologii depăşite, a unei credințe „vechi", a unei politici periculoase sau a unei interdicții încălcate. Folosind un termen din scrierile mai târzii ale lui Foucault, putem spune că ideea de epocă *normalizează*. Această trimitere la savoir/pouvoir ne permite să sesizăm diferența de perspectivă dintre *Istoria nebuniei* şi *Cuvintele şi lucrurile* şi ne face să ne întrebăm dacă nu cumva conceptul de *epistemă* al arheologiei cunoaşterii este interpretarea lingvistică a conceptului de „epocă" din istoria ideilor. Analiza lui Foucault din *Cuvintele şi lucrurile* conduce la aranjarea elementelor discursive ale formelor de savoir într-o configurație spațială[137] ce nu lasă să se întrevadă

---

[134] Nietzsche, „Ştiința voioasă", I, 7, pp. 39-40.

[135] Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine şi de rău. Preludiu la o filozofie a viitorului*, traducere de Francisc Grünberg, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991, Partea I, §1, p. 9.

[136] Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique,* Gallimard, Paris,1972, p. 58.

[137] În „Nietzsche, Freud, Marx", Foucault vorbeşte despre acel tip de hermeneutică (a suspiciunii) care aduce la *suprafață* ceea ce era considerat gândire de adâncime, făcând să se înțeleagă că jocul de oglinzi al eului nu este, până la urmă, decât un efect obținut pe suprafețe, „descoperirea că profunzimea nu era decât un joc, un pliu al suprafeței". Foucault mai spune: „Această spațialitate, acest joc al lui Nietzsche cu profunzimea, mă întreb dacă nu se pot compara cu jocul, aparent diferit, pe care Marx l-a dus cu aplatizarea [...] pentru că tot ce are profunzime în concepția pe care şi-o face burghezia despre monedă, capital, valoare etc. nu este în realitate decât aplatizare. [...] Şi, desigur, ar trebui să amintim spațiul de interpretare pe care l-a constituit Freud, nu numai în faimoasa topică a Conştientului şi Inconştientului, dar şi în formularea regulilor pentru atenția

viaţa reală a cunoaşterilor. Nu în sensul că nu mai vedem cum se nasc, se dezvoltă şi pier esenţele, ca în scenariul providenţial al istoriei dialectice, ci în sensul că nu vedem agonizând cunoaşterile minore, uitate, învechite, clasate ca erori şi îngropate în episteme revolute. La fel ca istoria hegeliană, arheologia cunoaşterii tratează ca fiind „mort" ceea ce încă *rezistă*. Diferenţa ar fi că, în versiunea originală, istoria dialectică ar putea extinde postulatul continuităţii asupra acelor fenomene care nu pun în pericol conceptul său de raţionalitate, pentru a le prelua în cadrul unui model difuzionist. În schimb, arheologia nu dispune de această rezervă metodologică.

Argumentul rezistenţei ar fi de luat în seamă cu privire la două experienţe culturale. Cea dintâi ne aduce în faţă situaţia când rezistenţa înseamnă *renaştere*, ca în cazul reabilitării, prin Frege, a teoriei reprezentaţionaliste a semnificaţiei, în cadrul unei episteme care centrează cunoaşterea limbajului pe funcţia expresivă[138] şi pe istoricitatea limbajului. A doua experienţă este

---

psihanalitică […]" (Foucault, *Dits et Ecrits*, vol. I, „Nietzsche, Freud, Marx", 1967, pp. 596-597). Studiul lui Foucault intitulat „Des espaces autres" şi publicat abia în 1984 a fost scris, de fapt, în aceeaşi perioadă cu „Nietzsche, Freud, Marx" şi a constituit punctul de plecare pentru o „analiză spaţializantă a faptelor discursului" (Foucault, *Dits et Ecrits*, vol. II, „Questions sur la géographie", 1976, p. 34).

[138] Clasificarea celor trei episteme (clasică, modernă şi structuralistă) se orientează, la Foucault, după cele trei funcţii ale limbajului – reprezentare, expresie, comunicare – consemnate de tradiţia filosofiei limbajului (de la Aristotel până la Karl Bühler şi Bertrand Russell). Aceste funcţii corespund celor trei persoane gramaticale: în schema lui Bühler, persoanei a III-a îi corespunde funcţia reprezentativă, primei persoane – funcţia expresivă, iar funcţia de comunicare este legată de prezenţa unui destinatar (persoana a II-a). Foucault înţelege ideea de *a priori* discursiv plecând de la evidenţa lipsei de continuitate dintre funcţiile limbajului fondate pe incomensurabilitatea persoanelor gramaticale. Acestea au fost luate pe rând, în diferite epoci, ca reper pentru a defini un „stil de gândire" pe care Foucault îl identifică cu ansamblul de reguli care guvernează producerea şi circulaţia discursurilor (*épistémè*). Astfel, *Logica de la Port Royal* concepe limbajul ca pe o hartă a gândirii, filologia romantică îl înţelege ca „natură vibratoare care îl detaşează de semnul vizibil pentru a-l apropia de nota muzicală" (Foucault, *Les mots et les choses*, p. 299), iar lingvistica structurală îl defineşte ca ansamblu de relaţii. Epistema Renaşterii era un talmeş-balmeş hermetic, pentru că înainte de

cea a întâlnirii sau a „culturii de interval" şi e legată de fenomenul difuzării cunoaşterilor în timp şi spaţiu. Acest fenomen nu trebuie analizat numai din perspectiva receptorului de modele culturale, ca şi cum receptarea ar fi o problemă de alegere raţională, eventual una simplă, unde actorului raţional i se înfăţişează mai multe posibilităţi de alegere, fără alte „incitări" în afară de propriul său interes. Dacă am adopta acest mod de înţelegere, destul de nepotrivit pentru chestiunea în discuţie, ar trebui să ţinem cont şi de incitările care vin din partea difuzorului, sub forma autorităţii modelului transmis. O caracteristică esenţială a culturii occidentale este tocmai *puterea* sa de expansiune bazată pe autoritatea incontestabilă a *pattern*-urilor care o definesc şi pe performanţa produselor culturale finale. Indiferent dacă este vorba de o voinţă de dominaţie, de o transmitere conştientă şi dezinteresată a adevărului sau de o iradiere involuntară a Luminilor, cultura occidentală a cucerit lumea. Din perspectivă istorică ea este, prin urmare, un subiect (un spirit) care se dezvoltă şi nu o resursă pasivă care doar se consumă. Este de la sine înţeles că, pentru istoria dialectică a conţinuturilor culturale, această situaţie nu e, în principiu, una de limită; însă, de fapt, ea transformă modelul explicativ într-o povestire ideologică a marii descălecări culturale. Acest lucru se întâmplă pentru că problema difuzării modelului cultural european este analizat exclusiv din perspectiva receptorului, a celui care are întotdeauna ceva de justificat. Cu privire la înaintarea spiritului în istorie, Hegel oferă numai un cadru general, o *logică*, după care se înţepeneşte în istoria modernă a Occidentului şi lasă în seama viitoarelor istorii naţionale sarcina de a spune povestea mai departe.

Dacă istoriografia culturală ratează *de facto* analiza cunoaşterilor minore, a celor care rezistă în spatele scenei principale şi poate că joacă uneori rolul de *sufleur* din culise – şi o ratează pentru că, după Foucault, selecţia materialului istoric este arbitrară, arheologia o ratează *în principiu*. Acest aspect mi se pare fundamental. Tocmai aici se arată importanţa analizei „cazului" Cantemir, întreprinsă aici. Ceea ce ne învaţă, cu privire la difuzarea

---

Port Royal semnul era definit ca unitate de trei elemente, iar acest lucru făcea imposibilă o analiză plecând de la identităţi şi diferenţe.

modelelor culturale, cuplul format de *Divanul* şi de exegeza lui este (pe de o parte) că înaintarea Luminilor în mediul tenebrelor nu are loc prin adoptarea cunoaşterilor revoluționare care încă nu au devenit cunoaştere comună şi (pe de altă parte), că nici o cultură nu este chiar un „mediu al tenebrelor" de vreme ce poate primi în sânul ei modele culturale din afară. În privința cunoaşterile revoluționare este de remarcat faptul că ele nu pot fi înțelese şi integrate în sistemul conceptual al receptorului; prin urmare, ele nu au valoare de schimb în procesul de învățare a științei[139]. Între Descartes şi van Helmont, învățatul bizantin din secolul al XVII-lea nu poate alege, dacă de alegere ar fi vorba, decât a doua opțiune. Van Helmont e posesorul unei cunoaşteri „sacrosancte" de a cărei autoritate nu se poate îndoi nimeni şi, în afară de asta, el chiar e purtătorul unei noutăți „autentice", căci se opune lui Aristotel despre care bizantinii ştiau destule! Rafinat de scolastică şi de Renaştere, dar plictisit de amândouă, modern cu alte cuvinte, Descartes le-ar fi părut bizantinilor destul de obscur şi confuz.

Cunoaşterea „rezistentă" la care a avut acces Cantemir a rezistat în cultura occidentală pe parcursul întregii episteme clasice, până când Lavoisier i-a dat lovitura de grație; ea a rezistat chiar mai mult în rândurile publicului cultivat[140], dar savanții nu au mai vizitat-o decât ocazional. Putem,

---

[139] Argumentul lui Kuhn privind discontinuitatea a fost analizat cu privire la domeniul culturii comune de către o o samă de autoare feministe; ele au ridicat problema învățării științei de către un public care în mod tradițional a fost exclus de la activitatea ştiințifică. Aceasta înseamnă, de pildă, că paradigma ştiinței moderne este orientată de valorile masculine şi, în consecință, învățarea ştiinței de către un public feminin este de la bun început plasată într-o paradigmă inaccesibilă. Dincolo de acest aspect (să zicem, ideologic), filosofia feministă a ştiinței a permis aplicarea modelului lui Kuhn la analiza „viziunilor asupra lumii" din cadrul culturii comune, unde ştiința apare ca o atitudine existențială orientată de valori şi prejudecăți. Pentru o analiză de acest tip, vezi Sandra Harding, *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press, Ithaca,1986, pp. 197 *et sq*. Pentru o analiză critică vezi Helen E. Longino, „Does ‚The Structure of Scientific Revolutions' Permit a Feminist Revolution in Science?", în Thomas Nickles ed., *Thomas Kuhn*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 261-281.

[140] La drept vorbind, a existat o alchimie *practică,* urmărind să obțină aur, şi o alta *simbolică* care ar fi o variantă a gnozei hermetice. Numai cea dintâi este

prin urmare, să suspectăm arheologia cunoaşterii că nu ar furniza o analiză completă a cunoaşterii din secolul al XVII-lea, pentru că nu se întreabă ce impact au avut cunoaşterile rezistente asupra producţiei de enunţuri ştiinţifice şi asupra eficienţei lor în practica socială. Altfel spus, prin expresia „âge classique", arheologia cunoaşterii desemnează un referent cultural care nu diferă, *ca referent*, de referentul cultural al conceptului de epocă din istoria ideilor. Selecţia materialului ce defineşte epistema nu diferă prin nimic de cel care e furnizat de istoria normală (convenţională), iar marea ruptură dintre *âge classique* şi modernitate se suprapune perfect peste linia de demarcaţie dintre Vechiul Regim şi Revoluţie; mai precis epistema cea nouă corespunde cu decapitarea vechii elite intelectuale franceze, cu ascensiunea culturii germane şi cu radicalizarea vieţii intelectuale engleze[141].

Dacă privim lucrurile din acest loc, ipoteza „autonomiei discursului" maschează o proximitate dintre evenimentele discursive şi evenimentele sociale, pe care *Istoria nebuniei* o asuma fără jenă, iar asta înseamnă că istoria lui Foucault este aşchia care nu sare departe de trunchiul hegelian[142]. Ca un argument ar putea veni confirmarea ipotezei conexe că, asemenea

---

importantă pentru istoria ştiinţei, pentru că a dat naştere chimiei şi a dispărut după Lavoisier; în schimb, cea de a doua s-a menţinut, ca orice discurs impermeabil la raţionalitatea ştiinţifică (Eco, *Limitele interpretării*, p. 81).

[141] Pentru o analiză a radicalismului englez în contextul receptării Revoluţiei Franceze şi a cărţii lui Edmund Burke *Reflections on the Revolution in France* (1790), vezi Michael Freeman, *Edmund Burke and the Critique of Political Radicalism*, Basil Blackwell, Oxford, 1980. Pentru o analiză a radicalismului plecând de la problema receptării evenimentelor din colonii şi a disensiunilor religioase (anterioare Revoluţiei Franceze, dar constituind, fără îndoială, un context de receptare a acesteia) vezi James E. Bradley, *Religion, Revolution and English Radicalism: Nonconformity in Eighteenth-Century Politics and Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

[142] În *Ordinea discursului*, Foucault vorbeşte despre dificultatea de a depăşi gândirea hegeliană: „Să scapi de Hegel presupune să apreciezi exact ce [te] costă desprinderea de el; presupune să ştii până unde […] s-a apropiat el de noi; presupune să ştii ce este încă hegelian în ceea ce ne [dă un imbold] să gândim împotriva lui Hegel; şi să măsori în ce măsură recursul nostru împotriva lui este încă, poate, o viclenie pe care ne-o pune împotrivă şi la capătul căreia ne aşteaptă [tot] el, imobil şi *ailleurs*" (Michel Foucault, *L'ordre du discours,*Gallimard, Paris, 1971, pp. 74-75).

acelei istorii care se prezenta ca o galerie de portrete celebre, arheologia îşi păstrează valabilitatea mai ales în analiza unei paradigme culturale şi că întâmpină dificultăţi suplimentare pe măsură ce părăseşte matricea spiritului occidental.

Tocmai de aceea mi-am propus să confrunt metoda lui Foucault cu o realitate istorică şi culturală în care experienţa intervalului a făcut din faptul întâlnirii o întâmplare esenţială sau o formă de destin[143]. Dincolo de aspectul structural al „culturii de interval" – la un moment dat orice cultură umană a cunoscut acest tip de experienţă – am în vedere aici, într-un sens mai special şi mai restrâns, un mod de gândire şi de acţiune care nu depăşeşte niciodată obsesia intervalului. Aşa este cazul culturilor din Estul Europei şi, în primul rând, al culturii româneşti[144].

Într-un prim moment, arheologia se dovedeşte utilă în analiza unei culturi de interval, pentru că ea permite să fie denunţate falsele atribuiri prin care gestul minor şi secund este ridicat la o demnitate mult prea înaltă în raport cu posibilităţile sale. Am văzut astfel, în analiza exegezei care s-a făcut *Divanului*, că nu există motive pentru a integra opera lui Cantemir în ceea ce istoria ideilor filosofice ar numi „spiritul epocii" de la 1700. Până la un punct, demersul critic al istoriografiei culturale de inspiraţie hegeliană sau marxistă asumă inactualitatea lui Cantemir în raport cu gândirea europeană, dar compromite judecata critică printr-o serie de distorsiuni de natură ideologică. Judecata suferă de *complexul Alice* („în ţara minunilor"): ea atribuie operei când prea mult (pentru a o integra în „marea povestire"), când prea puţin

———

[143] „Fiind el însuşi alteritate […] intervalul ce nu cunoaşte răscumpărare [*adică e destinat să rămână în nelimitată deschidere*, n.n.] asigură în sine coincidenţa opuşilor" (Ştefan Afloroaei, *Întâmplare şi destin*, Institutul European, Iaşi, 1993, p. 162). Afloroaei se referă la situaţia intervalului metafizic, a cărui alteritate este „desăvârşită" (*Ibidem*), aşa că trebuie să asum aici o anumită inadecvare a posibilului real (vizat de el) la realul numai posibil (vizat de mine).

[144] Între celelalte culturi din Europa de Est, cultura română trăieşte paradoxul de a exprima într-o limbă de origine latină un „sentiment" bizantin al existenţei. „Cazul românesc este deviant" pentru că reprezintă „zona haşurată, de interferenţă, între două cercuri care ar reprezenta, să zicem, «latinii catolici» şi «slavii ortodocşi», noi fiind desigur «latinii ortodocşi»" (Sorin Alexandrescu, *Identitate în ruptură*, Editura Univers, Bucureşti, 2000, p. 11).

(pentru a revendica pentru sine obiectivitate şi conformitate cu modelul)[145]. În plus, această practică impune raportarea „operei" sau a discursului la o serie de evenimente exterioare, dintre care biografia şi intenţia autorului sunt cele mai nevinovate. Acestea pot măcar să fie asociate discursului printr-o „iluzie" naturală, dar există altele, precum contextul social şi politic, funcţia emancipatoare, raportul cu ştiinţele, progresul moral etc., pentru a căror valorizare este necesar un efort teoretic suplimentar ce discreditează rezultatul final. Postulatul continuităţii înseamnă credinţa că devenirea istorică afectează simultan şi în acelaşi mod toate compartimentele gândirii şi acţiunii umane, sub acţiunea unei forţe sau a unui spirit care unifică istoria. Această perspectivă asupra producţiei de idei este determinată, în istoria ideilor, de interesul exagerat pentru noutate, de integrarea noutăţii într-o construcţie grandioasă, de înlănţuirea ideilor într-o serie progresivă şi de presupunerea că esenţele sau formele noi necesită dispariţia celor vechi, aşa cum credea Hegel. Critica foucaldiană a filosofiei hegeliene a istoriei ne ajută să ne dăm seama că schema hegeliană concepută pentru a „explica"[146] succesiunea esenţelor în istoria universală nu e potrivită pentru a analiza faptele culturale mai modeste ale culturilor de interval, lipsite de dimensiunea prometeică a marilor revoluţii spirituale, dar cultivând totuşi un eroism epimeteic (al reflecţiei).

În al doilea moment, însă, metoda arheologică dovedeşte ea însăşi anumite lacune în înţelegerea acestui tip de fenomen, considerat sub aspect

---

[145] Asupra seriozităţii referinţei la *Alice in Wonderland,* într-o „poveste" despre jocurile semnificaţiei, a se vedea reflecţiile lui Deleuze pe marginea paradoxurilor lui Lewis Caroll. „Alice e cea care merge mereu în ambele sensuri: ţara minunilor (*Wonderland*) este [ţara] cu două direcţii" (Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Editions de Minuit, Paris, 1969, p. 349).

[146] Popper a arătat că „interpretările generale" ale istoriei, precum cea propusă de Hegel, sunt nestabile şi circulare, spre deosebire de teoriile ştiinţifice. Interpretările generale pot avea importanţa lor, ca „puncte de vedere", mai ales că, în istorie, spune Popper, nu există legi generale, dar „interpretările istoriciste sunt de un fel aparte" pentru că nu pleacă de la probleme practice, ci caută să descopere taina sau esenţa destinului omenirii" (Karl R. Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, trad. de D. Stoianovici,Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, vol. 2, pp. 289-293).

discursiv. Postulatul discontinuității are nevoie de o tradiție pe care s-o deconstruiască, pentru a o înlocui cu episteme, cu un fel de mini-tradiții discursive considerate, sub raport structural, ca vecinătăți spațiale ale diferitelor discursuri (eterogene din punct de vedere tematic). E nevoie, pentru o arheologie, de un număr de paradigme care să fi produs, fiecare, propria ei „știință normală", considerată la rândul ei sub raport discursiv. Nu poate exista o arheologie într-o regiune discursivă unde nu există producție proprie de „isme". Or, culturile de interval nu produc paradigme proprii şi nu produc nici „isme"; ele numai preiau şi reproduc „ismele", cu întârziere şi fără convingere. Ele stau sub semnul întâlnirii şi al discursului secund, al învățării unor cunoaşteri mereu străine, pentru că sunt mereu „rămase în urmă". Ele sunt un avatar al istoriei Logos-ului; pentru a le descrie modul de reproducere, ar trebui să deplasăm către „galaxia Gutenberg" întrebarea lui Platon dacă Logos-ul are tată sau dacă poate avea copii[147]. Într-o cultură a intervalului, gestul secund şi minor (comentariul, plagiatul, compilația, traducerea, imitația etc.) capătă semnificația unui discurs fondator, aşa cum este, la 1700, scrierea unei lucrări lipsite de originalitate în limba unei națiuni fără cultură înaltă. Postulatul discontinuității nu poate să conducă la rezultate prea bune în raport cu acest tip de „alexandrinism" care nu produce nici operă prometeică, nici noutate radicală.

Printre termenii puşi la index de către Foucault (precum continuitate, influență, tradiție, operă, autor etc.), nu-l aflăm şi pe cel de *noutate*. Acest termen rămâne în continuare foarte important. Noutatea este pusă acum pe seama mecanismelor formale ale discursului autonom, dar rămâne un concept la fel de tare, poate chiar mai tare decât în istoria tradițională.[148] În istoria

---

[147] Vezi interpretarea lui Derrida la următoarele pasaje din *Phaidros*: „Lysias, părintele acestei cuvântări", 257b; „Phaidros, cel ce a născut copii frumoşi", 260e-261a; „Şi de îndată ce a fost scrisă, fiece cuvântare […] dacă a fost disprețuită sau pe nedrept hulită, trebuie de fiecare dată să-şi cheme în ajutor părintele", 275e (Jacques Derrida, *Diseminarea,* traducere de C.M. Ionescu, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1997, pp. 7-86; Platon, „Phaidros", traducere de Gabriel Liiceanu, în Platon, *Opere* vol. IVEditura Ştiințifică şi Enciclopedică, , Bucureşti, 1983).

[148] Din perspectivă strict metodologică, în teoriile discontinuiste conceptul de noutate ar trebui să joace un rol chiar mai important decât în istoria ideilor inspirată de

dialectică, lupta dintre formele vechi şi formele noi sugerează că vechiului i se recunoaşte un drept de rezistență, deşi numai în prima fază, iar rezistența este o condiție a sintezei ce va urma. La Foucault, însă, noutatea este radicală; ea nu mai conservă nimic. Foucault justifică acest *mit al noutății* (care ia locul mitului progresului din gândirea modernă) chiar prin ideea că evenimentul nu-şi găsea, de fapt, locul în istoria dialectică, pentru că perceperea lui era depreciată de logica continuității. O gândire a evenimentului presupune ruptura, aşa cum se poate vedea în revoluțiile ştiințifice (după Bachelard, Kuhn şi Canguilhem) sau în teoria şi practica socială la Marx (după Althusser). Prin această mistică a evenimentului, arheologia alunecă *şi ea* din domeniul descrierii „pure" a faptelor de discurs în domeniul normativității, la fel ca istoria hegeliană pe care o contestă. Degeaba exclamă Foucault: „Nimic mai empiric decât instaurarea ordinii în lucruri"![149] căci, până la urmă, nimic nu pare să fie mai normativ decât descrierea acestei ordini[150]. Am putea aduce ca dovadă, aici, chiar o dificultate importantă a conceptului de *epistemă* care se referă, aşa cum a, văzut, la schimbarea

---

filosofia hegeliană, pentru că aici există mai puține concepte primitive. Totuşi, teoriile discontinuiste nu depind de conceptul de noutate aşa cum depind de el teoriile progresului, unde noutatea trebuie să fie continuă. Spre exemplu, Georges Canguilhem a arătat că există cazuri când spiritul ştiințific „se căieşte" pentru condamnarea unei idei pe care o recuperează din „non-locul" simțului comun, aşa cum s-a întâmplat cu formarea conceptului de reflex în biologia secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea. Vezi Georges Canguilhem, *La formation du concept de reflex aux XVII-e et XVIII-e siècle*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1977.

[149] Foucault, *Les mots et les choses*, p. 11.

[150] Pentru detalii privind dimensiunea normativă a arheologiei, vezi studiul lui Roberto Machado, „Archéologie et épistémologie", în actele colocviului de la Paris, din 1989, editate de François Ewald (*Michel Foucault philosophe*, Paris: Editions du Seuil, 1989). Machado argumentează că arheologia lui Foucault arată o importantă închidere normativă, diferită de fiecare dată în analizele din *Istoria nebuniei*, *Naşterea clinicii* sau *Cuvintele şi lucrurile*. În ultima scriere din această listă, Foucault nu face o analiză factuală sau descriptivă: „există în *Les mots et les choses* un element specific normativ, prezent în fiecare concept de epistemă. Dovada poate fi găsită în insistența lui Foucault asupra caracterului necesar al epistemei" (Robert Machado, „Archaeology and epistemology", în *Michel Foucault, philosopher*, essays translated from the French and German by Timothy J. Armstrong, Routledge, New York, 1992, p. 16).

radicală a regulilor discursului simultan în mai multe discipline („pozitivități"). Întrebarea care se pune este: ce se întâmplă cu discursurile care continuă să se producă după regulile vechii episteme? Este evident că anumite comunități de savanți continuă să prolifereze vechile cunoaşteri după regulile învățate[151]. Arheologia ar trebui să clasifice aceste cunoaşteri rezistente după criterii formale şi să le aşeze în rubrica epistemei vechi, numai că atributele „nou" şi „vechi" nu pot fi asociate unor criterii formale, ele fiind de ordin istoric. În afară de asta, mai există aici şi posibilitatea ca noua producție discursivă, deşi neînțeleasă în noutatea ei, să fie preluată şi multiplicată după regulile vechi. În loc să dispară, aceasta mai găseşte resurse în interpretarea şi răstălmăcirea noilor forme discursive pe care le traduce în enunțuri proprii.

Câteva exemple mă vor ajuta să lămuresc mai bine cele spuse mai sus. Când Galilei a retractat cele descoperite de el cu privire la mişcarea astrelor a fost deschisă calea pentru ceea ce s-a numit *aggiornamento*. A fost radicalizată teoria dublului adevăr care ar putea să fie considerată ca o regulă fundamentală a cunoaşterii din *âge classique*. Discursul lui Descartes ca şi al întregii sale epoci oscilează între îndoială şi certitudine, între ficțiune şi realitate, între ştiință şi teologie, între simțuri (pasiuni) şi rațiune. Reprezentarea însăşi este o punte între două regiuni ontologice distincte: „cogito, sum, ergo Deus est". Numai într-o paradigmă a dublului adevăr poate fi concepută ideea că Dumnezeu însuşi ne-ar putea înşela sau că există, poate, un geniu rău la fel de puternic care ne seduce cu „industria" lui.

———

[151] Foucault ignoră aspectul „comunitarist" al istoriei științei (prezent, de exemplu, la Thomas Kuhn) pentru că se inspiră din modelul științei medicale republicane, ale cărui reforme radicale (prin reorganizarea instituțiilor de către stat) le analizează în *Naşterea clinicii*. La sfârşitul cărții din 1963, el atrage atenția asupra implicațiilor posibile ale arheologiei medicinii asupra arheologiei științelor umane, vorbind despre „locul determinant al medicinii în arhitectonica de ansamblu a științelor umane" (Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, Presses Universitaires de France, Paris,1963, p. 201). Pentru o analiză a modelului comunitarist al științei la Thomas Kuhn, plecând de la ideea comunității oamenilor de ştiință ca *moral community* vezi Barry Barnes, „Thomas Kuhn and the Problem of Social Order in Science", în: Thomas Nickles ed., *Thomas Kuhn*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp.122-141 (în special pp.125 *et sq*.).

Există tendința firească de a aplica la studiul faptelor culturale trecute prejudecăți pe care le-am dobândit din propria noastră epistemă. Credem, astfel, că celebrul cardinal Bellarmino era inactual în epoca sa pentru că nu a aderat imediat şi fără rezerve la producția ştiințifică a lui Galilei. Ni se pare firesc să definim epoca respectivă prin revoluția din ştiințele naturii. Noi credem, astfel, că proiectul gândirii moderne de a cunoaşte şi domina natura este anterior marilor descoperiri din ştiințele naturii şi că schimbarea de paradigmă o datorăm unui spirit al epocii care bătea la uşa universităților europene. Şi, ca o consecință firească, nu vom ezita să calificăm drept obscurantistă şi reacționară orice rezistență pe care a întâmpinat-o Ideea sau Spiritul epocii.

Dar epoca de la Galilei la Kant nu se defineşte numai prin ascensiunea şi progresul ştiinței. A existat simultan şi un efort al gândirii pentru integrarea datelor ştiinței noi în regulile discursului mai vechi. Cred că este posibilă o istorie a ideilor din epoca clasică care să fie atentă la felul în care enunțurile paradigmei galileo-newtoniene au fost prelucrate şi integrate în ştiințele oculte care îşi organizează discursul (şi astăzi) după regulile asemănării[152].

Cazul lui Leibniz pune la grea încercare arheologia cunoaşterii din *âge classique*. Noi spunem că Leibniz este un filosof raționalist pentru că îl considerăm urmaşul lui Descartes şi pentru că definim întreaga lui epocă prin idealurile Rațiunii. Ca urmare, interpretăm datele filosofiei sale, de exemplu ideea de limbaj universal, plecând de la această reprezentare dominantă. Pierdem astfel din vedere faptul că el era la fel de interesat de ştiințele oculte ca şi de mecanică[153]. Metoda arheologică nu ne permite – nici ea – să sesizăm

---

[152] „[…] e curios să observăm că mulți alchimişti simbolici contemporani, precum misteriosul şi ridicatul în slăvi Fulcanelli, au continuat practici operative (sau au afirmat întotdeauna că le continuă) în lipsa oricărei noțiuni ştiințifice devenite curente" (Eco, *Limitele interpretării*, p. 82).

[153] Leibniz era un inițiat în doctrinele teosofice care au cuprins Germania în vremea lui. În 1667 el s-a alăturat Rozicrucienilor din Nürnberg, iar în 1688 a rămas un timp la Sulzbach alături de baronul Knorr von Rosenroth, autor al unei *Kabbala denudata*, ca să fie inițiat în doctrina kabbalistică (vezi George Friedman, *Leibniz ou Spinoza*, Gallimard, Paris, 1983).

acest aspect. Deşi pune între paranteze conceptele de operă şi de autor şi contestă tipul de unitate pe care acestea îl reprezintă, Foucault nu ne arată nici un caz de dezbinare a operei unui (nume de) autor între două episteme. De ce nu am proceda la clasarea scrierilor leibniziene în episteme diferite? Am sugerat că s-ar putea face acest lucru cu operele lui Francis Bacon; în cazul lui Leibniz, lucrurile ar trebui să fie mai complicate, pentru că dezbinarea epistemică nu s-ar aplica operei în ansamblu, ci unei singure scrieri. *Monadologia* lui Leibniz combină elemente ale paradigmei galileo-newtoniene (Universul ca maşină) cu reprezentări din ştiinţele Renaşterii (conceptul de „monadă", analogia microcosmos-macrocosmos)[154], încât nu putem stabili cu exactitate care epistemă este dominantă. Împletirea este atât de firească încât este posibil ca *Monadologia* să fie considerată, chiar la nivelul regulilor de formare a discursului, ca aparţinând ambelor episteme: putem merge de la una la alta, în ambele sensuri. Noi îi dăm sensul modern pentru că ştim că ne duce la Kant, dar ea ne conduce la fel de bine la Bruno! Acest exemplu sugerează că arheologia lui Foucault se află în imposibilitate de a prelua într-un model coerent experienţa întâlnirii din câmpul culturii.

Epistema: de la interdiscursiv la transdiscursiv

În principiu, postulatul discontinuităţii este expresia refuzului de a căuta argumente pentru o interpretare totalizantă a evenimentelor. Şi totuşi, dacă discontinuitatea afectează simultan mai multe domenii ale cunoaşterii, dacă ea presupune instaurarea unor mari falii în ordinea cunoaşterii, nu înseamnă oare că arheologia ar trebui să admită că ele nu sunt lucrarea hazardului şi că o lege sau o forţă de dincolo de discurs controlează corelaţiile ce definesc o schimbare de paradigmă? Împotriva acestei întrebări lucrează însăşi definiţia pe care Foucault o dă conceptului de epistemă. Epistema este a priori-ul istoric al unei regiuni discursive şi nu al întregii

---

[154] „Leibniz ar fi plagiat, în *Disertaţie metafizică*, fie pe Johannes Combach, cel care a scris un tratat intitulat *Metaphysica*, fie pe Giordano Bruno, cu scrierea *De monadae, numero et figura*" (Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei,* p. 41).

cunoaşteri, iar asta înseamnă că schimbarea ordinii discursive în ştiinţele despre om nu trebuie să coincidă neapărat cu revoluţia epistemologică din ştiinţele naturii. Acest argument ar trebui să fie suficient pentru a demonstra că arheologia nu poate fi considerată un proiect general de istorie a cunoaşterii şi că nu-i putem asocia un concept de raţionalitate pe care ea l-ar pune în mod secret la lucru, fără să-l recunoască. Prin urmare, arheologia nu reiterează, prin conceptul ei de epistemă, ideea de „spirit al epocii" căreia i-ar da eventual o interpretare discursivă.

Numai că argumentul nu este suficient, iar întrebarea de mai sus nu era deloc lipsită de rost. Stă dovadă în acest sens chiar faptul că Foucault a depăşit analizele arheologice prin integrarea cuplului savoir/pouvoir în dispozitivul său conceptual, dar fără să renege ideea de autonomie a discursului pe care fusese clădită arheologia ştiinţelor umane. Motivul pentru care Foucault nu şi-a turnat cenuşă în cap pentru episodul structuralist a fost acela că, de fapt, analiza epistemelor conduce ea singură la genealogia cuplului savoir/pouvoir. Fără îndoială, analiza puterii falsifică ipoteza autonomiei discursului, dar ea nu falsifică automat şi descrierea epistemelor la care conducea acea ipoteză. În *Supraveghere şi pedepsire* (1975), Foucault va relua ideea marilor discontinuităţi ale culturii europene, dar o va aplica la analiza conceptului de suveranitate. În linie generală, epistemele din *Cuvintele şi lucrurile* coincid cu etapele suveranităţii. Aceasta înseamnă că autonomia discursului poate fi privită ca o convenţie metodologică care constă în a analiza *savoir*-ul fără *pouvoir* şi că, la nivel pur discursiv, nu este chiar o prostie să remarci o anumită nesaturare a conceptului de epistemă şi să invoci o raţionalitate secretă a arheologiei.[155] Ceea ce lipseşte pentru a justifica ideea că epistema seamănă destul de mult cu „spiritul epocii"[156] este o corelaţie între istoria ştiinţei moderne şi arheologia ştiinţelor umane. O

---

[155] Raţionalitatea respectivă se anunţă în dimensiunea normativă a arheologiei, despre care am vorbit mai sus.

[156] Vezi Georges Canguilhem, „Mort de l'homme ou épuisement du cogito?", în *Les mots et les choses de Michel Foucault: Regards critiques. 1966-1968*, textes choisis par Philippe Artiéres et al., Presses Universitaires de Caen & IMEC, 2009, p. 259.

asemenea corelație e mai greu de găsit la o primă lectură, pentru că Foucault dă termenului „modernitate" un sens prea îngust – modernitatea începe, spune el, la 1800 şi este definită de apariția condițiilor de posibilitate ale ştiințelor umane. Acest eveniment reprezintă a doua ruptură epistemologică; prima ar coincide *de facto* cu revoluția galileiană, dar Foucault e prea ataşat de istoria intelectuală franceză pentru a recunoaşte vreo corelație între critica legii asemănării în *âge classique* şi revoluția ştiințifică galileiană[157]. Ca urmare, domeniile discursive pe care el le analizează în prima parte din *Cuvintele şi lucrurile* nu au legătură nici cu noua ştiință a naturii cu care au fost contemporane, nici cu ştiințele umane care le-au luat locul. Şi totuşi, dacă ținem cont de spiritul ultimelor analize ale lui Foucault şi interpretăm semnificația „modernității", din *Cuvintele şi lucrurile,* în lumina cuplului savoir/pouvoir, vom realiza că există o corelație între diferitele domenii ale cunoaşterii, pe care conceptul de epistemă nu o poate evita. Iată în ce constă aceasta.

Modernitatea pe care o defineşte arheologia cunoaşterii nu are legătură nici cu progresul cunoştințelor, nici cu răsturnarea regulilor de formare a enunțurilor, în ştiințele naturii. Dacă ar fi aşa, epistema modernă ar începe cu Galilei, în secolul al XVII-lea, şi nu la 1800. În sens larg, non-foucaldian, „modernitatea" aduce cu sine un vast program de dominare a naturii şi de *emancipare a omului prin cunoaştere*.[158] Orice schimbare survenită în discursul ştiințelor naturii poate fi înregistrată fie ca progres, fie ca ruptură numai în raport cu proiectul amintit.[159] Or, fixarea acestui obiectiv

---

[157] Ca şi Francis Bacon, Descartes a ratat complet semnificația descoperirilor lui Galilei, şi a dat naştere unei direcții complet eronate în teoria cerului.

[158] Ştiința, ca cercetare a naturii, constituie un fenomen esențial al epocii moderne, spune Heidegger. „[Esența epocii moderne] poate fi surprinsă în eliberarea omului de legăturile medievale prin faptul că el se eliberează sieşi" (Martin Heidegger, *Timpul imaginii lumii*, traducere de Andrei Timotin, Editura Paideia, Bucureşti, 1998, p. 45).

[159] Această interpretare a conceptului de epistemă îmi este sugerată de un fragment din „Criza umanității europene şi filosofia", unde Husserl spune: „Se pierde cu totul din vedere faptul că termenul ştiință a naturii (ca şi în genere orice ştiință) desemnează o activitate umană, şi anume pe cea a savanților naturalişti care

„strategic" nu ține de știința naturii ca atare, a cărei putere de decizie se oprește la obiectivele numai „tactice". Proiectul emancipării prin cunoaştere anunță deja constituirea unei *politici a cunoaşterii* şi a unui câmp de reflecție ce va forma domeniul de studiu al științelor umane. Pentru definirea epistemei moderne, științele umane sunt mai importante decât orice alt domeniu discursiv pentru că, plecând de la ele, orice cunoştință capătă o semnificație „modernă", adică devine eficientă istoric. Conceptul de epistemă ar putea fi gândit, atunci, ca aservire a unor domenii discursive față de alte domenii discursive în conformitate cu un domeniu non-discursiv (relația savoir-pouvoir). Prin urmare, pentru a avea o corelație „modernă" între științele naturii şi științele umane, nu este nevoie ca matematicile sau științele naturii să-şi definească o nouă paradigmă în jurul lui 1800, când ar începe modernitatea foucaldiană. Păstrându-şi configurația proprie, ele pot fi puse să lucreze în vederea unor scopuri a căror definire revine unei politici a cunoaşterii pe care numai științele umane o pot defini. Epistema ar fi tocmai dispunerea acelor științe care s-au dezvoltat mai sigur şi mai rapid (ceea ce permite folosirea lor ca instrumente) într-o nouă ordine a cuplului savoir/pouvoir.

Interpretarea conceptului de epistemă în această lumină ne lasă să vedem că analiza arheologică este nesaturată şi că ea presupune o raționalitate pe care o trece sub tăcere. Deşi asumă de la bun început că are în atenție numai o regiune discursivă, arheologia adoptă, până la urmă, o perspectivă mai curajoasă care sugerează că ordinea discursului este generală[160]. Ea generează astfel o confuzie cu privire la științele naturii,

---

cooperează în știință şi, ca atare, ea ține, la fel ca toate fenomenele spirituale, de sfera a ceea ce trebuie să fie explicat prin știința spiritului" (Edmund Husserl, *La crise des sciences européenne et la phénoménologie transcendantale*, traducere de Gérard Granel, Gallimard, Paris, 1976). Nevoia trimiterii la Husserl este dictată chiar de conceptul de epistemă (sau a priori istoric) pe care Foucault îl împrumută din *Krisis* (*Ibidem*, p. 420).

[160] În *Istoria nebuniei,* Foucault arătase deja că discursul medical a fost organizat în jurul a două forme de a priori istoric ce coincid cu epistemele descrise în *Cuvintele şi lucrurile*. În *Arheologia cunoaşterii*, el spune că arhiva nu se lasă ordonată după criterii tematice cum ar fi disciplinele sau temele de studiu.

pentru că nu analizează complet ruptura discursului clasic de paradigma (şi de modelul de univers) în care acesta funcţiona şi nu atribuie nici o semnificaţie ştiinţelor naturii în cadrul epistemei moderne, deşi nu ar putea lucra fără conceptul lor. Rezultă de aici că arheologia are propriul ei mod de a spune mai mult decât afirmă şi de a lucra cu presupoziţii pe care nici nu le aduce la lumină, nici nu le valorifică cum trebuie. La nivel pur aplicativ, această imprecizie teoretică se traduce prin absenţa unui criteriu ferm pentru a discrimina regulile specifice ale diferitelor practici discursive[161].

Un astfel de criteriu nici nu ar putea exista în cadrul arheologiei, pentru că modalitatea de constituire a arhivei nu admite analiza prealabilă a semnificaţiei interne a enunţurilor, semnificaţia fiind rezultatul jocului exterior al regulilor. Altfel spus, arhiva se constituie prin relaţii de opoziţie între enunţuri şi, cum analiza ei retrospectivă nu poate fi decât binară, descrierea ei completă presupune o serie de decizii metodologice privind excluderea sau includerea de enunţuri. Acest mod de exprimare este mai degrabă metaforic, pentru că „excludere" sau „includere" înseamnă aici descifrarea unei combinatorici care, pe lângă identificarea/ diferenţierea enunţurilor exprimate prin fraze gramaticale şi propoziţiii logice complet noi (cum ar fi enunţul „timpul de muncă este măsura valorii", din ştiinţa economică a secolului al XVIII-lea), mai presupune şi identificarea/ diferenţierea enunţurilor noi exprimate prin fraze gramaticale şi propoziţii logice aflate deja în uz (cum ar fi enunţul lui Darwin, „Speciile evoluează" sau enunţul lui Kant, „ego cogito"). Problema este numai cu acestea din urmă, pentru că, din punct de vedere strict formal, sunt posibile mai multe combinaţii. Dar atunci de unde ştim care este combinaţia corectă pentru a decupa o arhivă? Atunci când aplicăm ideea de combinatorică la o limbă[162],

---

[161] În *Arheologia cunoaşterii,* Foucault a încercat să remedieze acest neajuns, vorbind despre existenţa mai multor „praguri" pe care ar trebui să le treacă o practică discursivă, având fiecare propria sa cronologie: prag de pozitivitate, prag de epistemologizare, prag de ştiinţificitate, prag de formalizare (Foucault, *L'archeologie du savoir*, pp. 243-247).

[162] Curentul structuralist reprezentat de Greimas şi Hjelmslev a dat ideii de structură lingvistică o interpretare radicală, bizuindu-se pe lectura insistentă a anumitor pasaje din *Cursul de lingvistică generală* al lui Saussure. Un pasaj esenţial pentru

lucrurile sunt mult mai clare, pentru că limba, deşi este un sistem deschis (diacronic), este şi un sistem închis (sincronic) între limite bine definite care ne permit să recunoaştem ceea ce este *în limbă* şi ceea ce nu este în ea. În schimb, în cazul discursului, limitele exterioare sunt destul de vagi, şi nu putem stabili cu precizie unde se opresc combinațiile legitime care definesc o arhivă (sincronic) şi o epistemă (diacronic). Iar aceasta înseamnă că, pentru a defini o perioadă istorică printr-o unică ordine a discursului (*épistémè*) este nevoie de o concepție asupra ordinii care mai păstrează ceva din proiectul modern, prin ideea unei *Weltanschauung* discursive. Postulatului discontinuității i se ataşează, deci, o idee de totalitate pe care arheologia promite să o depăşească. O discontinuitate perfectă şi fără rest mai păstrează ceva din ideea de ordine universală. Tocmai acest lucru îl pune în evidență încercarea de a integra într-o epistemă descrisă de Foucault gândirea desfăşurată într-o ordine secundă, eterogenă şi întârziată a unui autor precum Dimitrie Cantemir.

Dar, dacă nici arheologia nu este ferită de o parte din neajunsurile pe care ea le atribuie istoriei ideilor, pentru care dintre ele ar trebui să optăm în abordarea unui fenomen cultural precum filosofia românească? Faptul că discursul filosofic în limba română este un bun exemplu pentru teoria catastrofelor nu este suficient pentru abordarea arheologică. Arheologia are nevoie de un număr destul de mare de enunțuri pentru care să se poată stabili regularități. Prin urmare, nu putem miza până la capăt nici pe ideea de continuitate (nu există şcoli, direcții, orientări, influențe), nici pe cea de

---

interpretarea „glosematică" propusă de Hjelmslev este cel în care se spune că „limba, fiind ceea ce este, din orice parte ai aborda-o, nu vei găsi nimic simplu" (Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, édition critique préparée par Tullio de Mauro, Editions Payot, Paris, 1955, p. 157) de unde ideea că ea este o „algebră" sau, cum se va spune, o „maşină logică" în care prioritatea sistemului asupra semnului este totală, pentru că semnul nu există ca semn decât în relația lui cu totalitatea câmpului lingvistic. „Pentru un hjelmslevian, o limbă este o combinatorică, iar obiectul lingvistului este de a descoperi reguli de combinare" (Oswald Ducrot, „Le structuralisme en linguistique", in: Ducrot, O., Todorov, T., Sperber, D., Safouan, M., Wahl, F., *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Editions du Seuil, Paris, 1968, p. 69).

discontinuitate (nu există ruptură acolo unde nu putem bănui o minimă unitate). Pe de altă parte, tocmai absența oricărei regularități și a minimei continuități pot să apară, la nivel metadiscursiv, ca elemente de constanță ale discursului. Am putea vorbi atunci de „un alt înțeles al tradiției", așa cum face Ştefan Afloroaei. Lipsa tradiției, dacă este conştientizată şi asumată în prealabilul reflecției filosofice, devine ea însăşi un sublimat de tradiție. Găsim posibilitatea unei continuități tocmai în efortul perpetuu de a întemeia ceva plecând de la sine şi de la preocuparea de a altoi pe fondul autohton, într-un lung şir de acte secunde, elemente ale filosofiei occidentale. Această experiență a gândirii trebuie să fie luată în seamă de către istoric, deşi nu este o rațiune suficientă pentru a vorbi despre continuitate. Sentimentul românesc al „rămânerii în urmă" nu se transmite şi nu se degradează în raport cu originea. Dimpotrivă, el degradează prezentul care este perceput întotdeauna ca inactual în raport cu modelul. Acest aspect deplasează într-o zonă gri argumentele privind continuitatea şi discontinuitatea şi impune o reconsiderare a atitudinii radicale față de „alexandrinism" şi față de categoriile hermeneuticii.

Bibliografie

Afloroaei, Ştefan, *Ipostaze ale raţiunii negative. Scenarii istorico-simbolice*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991.

Afloroaei, Ştefan, *Întâmplare şi destin*, Editura Institutul European, Iaşi, 1993.

Afloroaei, Ştefan, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Editura Polirom, Iaşi, 1999.

Alexandrescu, Sorin, *Paradoxul român*, Editura Univers, Bucureşti, 1988.

Bacon, Francis, „Valerius Terminus: Of the Interpretation of Nature", în James Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath (eds.), *The Works of Francis Bacon,* Boston: Houghton, Miffin and Company, Cambridge: The Riverside Press, cca. 1900, vol. VI.

Bădărău, Dan, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, Editura Academiei, Bucureşti, 1962.

Behar, Cem, „The Ottman musical tradition", în Suraiya N. Faroqhi ed., *The Later Ottoman Empire*, 1609-1839, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Bruno, Giordano, „Cause, Principle and Unity", translated by Robert de Luca, în Giordano Bruno, *Cause, Principle and Unity and Essays on Magic*, edited by Richard J. Blackwell and Robert de Luca, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Cândea, Virgil, *Studiu introductiv*, în Dimitrie Cantemir, „Divanul", vol. I din *Opere complete*, ediție critică publicată sub îngrijirea lui Virgil Cândea, Editura Academiei, Bucureşti, 1974.
Creţu, Bogdan, „Literature and Knowledge. A New Version of an Old Story", în *Logos and Episteme*, vol. II, nr. 1, 2011.
Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Editions de Minuit, Paris, 1969.
Ducrot, Oswald, „Le structuralisme en linguistique", în Ducrot, O., Todorov, T., Sperber, D., Safouan, M., Wahl, F., *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Editions du Seuil, Paris, 1968.
Faroqhi, Suraiya, *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
Foucault, Michel, *Naissance de la clinique*, Presses Universitaires de France, Paris,1963.
Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique,* Gallimard, Paris,1972.
Foucault, Michel, *Dits et Ecrits*, Gallimard, Paris, 2001.
Foucault, Michel, *Le mots et le choses*, Gallimard, Paris, 1966.
Foucault, Michel, *L'ordre du discours,*Gallimard, Paris, 1971.
Gilson, Etienne, „Commentaires historiques", în René Descartes, *Discours de la méthode*, Texte et commentaire par Etienne Gilson, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris,1987.
Gordon, Colin, „Histoire de la Folie: An Unknown Book by Michel Foucault', in: Arthur Still and Irving Velody eds., *Rewriting the History of Madness: Studies in Foucault's ,Histoire de la folie'*, Routledge, Londra, 1992.
Hegel, G.W.F., *Prelegeri de istorie a filozofiei*, traducere de D.D. Roşca, Editura Academiei, Bucureşti, 1963.
Heidegger, Martin, *Timpul imaginii lumii*, traducere de Andrei Timotin, Editura Paideia, Bucureşti, 1998.
Husserl, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traducere de Gérard Granel, Gallimard, Paris, 1976.
Kant, Immanuel, *Critica raţiunii pure*, trad. de N. Bagdasar şi E. Moisuc, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1969.
Koyré, Alexandre, *Mystiques, spirituels, alchimistes au XV^e^ siècle allemand*, Librairie Armand Colin, Paris, 1955.
Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947/1968
Koselleck, Reinhart, *Conceptele şi istoriile lor. Semantica şi pragmatica limbajului social-politic*, traducere de G. H. Decuble şi M. Oruz, Grupul Editorial ART, Bucureşti, 2009.
Lemny, Stefan, *Les Cantemir. L'aventure européenne d'une famille princière au XVIII^e^ siècle*, Editions Complexe, 2009.
Lyotard, Jean-François, *Condiţia postmodernă*, traducere de Ciprian Mihali, Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2003.
Machado, Robert, „Archaeology and epistemology", în *Michel Foucault, philosopher*, essays translated from the French and German by Timothy J. Armstrong, Routledge, New York, 1992.

Nietzsche, Friedrich, *Voința de putere. Încercare de transmutare a tuturor valorilor*, traducere de Claudiu Baciu, Editura Aion, Bucureşti,1999.
Nietzsche, Friedrich, „Știința voioasă", traducere de Liana Micescu, Cartea V, 346, în Friedrich Nietzsche, *Ştiința voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.
Nietzsche, Friedrich, *Dincolo de bine şi de rău. Preludiu la o filozofie a viitorului*, traducere de Francisc Grünberg, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991.
Noica, Constantin, *Cuvânt împreună despre rostirea românească,* Editura Eminescu, Bucureşti, 1987.
Patapievici, Horia-Roman, *Omul recent*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2001.
Sartre, Jean-Paul, „Jean-Paul Sartre répond", în *Les mots et les choses de Michel Foucault: Regards critiques. 1966-1968*, textes choisis par Philippe Artiéres *et al*., Presses Universitaires de Caen & IMEC, 2009.
Spinoza, Baruch, *Etica demonstrată după metoda geometrică*, reactualizare a ediției din 1930 a Societății Române de Filosofie, traducere de I. Brucăr, Editura Antet, Bucureşti, 1993.
Sorohan, Elvira, „Dimitrie Cantemir. Orgoliul modelării umane", în *Analele Ştiințifice al Universității „Al. I. Cuza" din Iaşi. Filozofie*, Editura Universității „Al. I. Cuza" , Iaşi, 1999, Tomul XLVI.

Cetatea metafizică a unui principe

Ştefan AFLOROAEI

ABSTRACT. I focus my attention on Dimitrie Cantemir's writing from 1700, Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago (The Indescribable Image of the Sacrosanct Science), in order to find the motivations behind that temerarious effort and some of its ideas. At the same time, I will attempt to make a connection between that writing and certain data of the Western metaphysics of the 17th century. The authors usually invoked by Cantemir (the late Stoics, some Neo-Aristotelians, Jan Baptista van Helmont, or Andreas Wissowatius) appear as mediators between two ages and between different spiritual spaces. Cantemir cultivates a distinct model of rationality, more relaxed, open both to the analytic spirit and to the symbolic thinking, or to the religious experience. In other words, he adopts a free look towards the Occident, but by means of those thinkers who attempted to mediate between the past and present of an age: theologians open to the new world and Aristotelians critical to scholastics, erudite alchemists, eccentric naturalists and theosophists.

KEYWORDS: metaphisics, Cantemir, van Helmont, theosphy

1. Doresc să am în atenţie scrierea lui Dimitrie Cantemir din 1700, *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* (*Imaginea de nedescris a ştiinţei sacrosancte*), redactată, cum ştim, în limba latină[1]. Încerc să văd motivaţiile acestui efort temerar şi câteva din ideile sale care, deşi par uneori stranii, privesc în continuare viaţa noastră spirituală. Deopotrivă, caut să pun această scriere în relaţie cu câteva date ale metafizicii occidentale din secolul al XVII-

[1] Scrierea lui Cantemir a fost tradusă mai târziu în limba română, abia în 1928, sub titlul *Metafizica*, de Nicodim Locusteanu, la Editura Ancora din Bucureşti, cu o prefaţă de Em. C. Grigoraş, ediţie la care voi face referinţele în cele ce urmează. Traducerea comportă, cum deja s-a văzut, unele deficienţe, însă varianta latină poate ajuta cititorul să înţeleagă ceea ce Cantemir a dorit să exprime.

lea, evidente în mediile intelectuale de atunci. Astfel de date – idei orientative, întrebări şi concepte – reuşesc să compună un adevărat scenariu al metafizicii moderne timpurii, uşor de recunoscut în scrierile şi lexicoanele timpului. Am putea recunoaşte astfel atât unele credinţe pe care le cultivă Cantemir în filosofia sa, cât şi acele deschideri îndrăzneţe pe care le asumă, un mod de comprehensiune a cărui libertate nu ar trebui să ne fie străină.

Anii în care Cantemir scrie *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* sunt resimţiţi de el ca ani de pribegie, retragere şi studiu[2]. Se afla iarăşi la Constantinopol, în cursul celei de-a treia şederi de durată, deşi face de mai multe ori drumul de la Iaşi până în capitala Imperiului şi înapoi. Îşi pierduse domnia în Moldova, într-un timp în care s-au ivit destule neînţelegeri şi uneltiri la curtea domnească. Este nevoit să-şi reia rolul oriental de „capuchehaie", ca reprezentant la Constantinopol al fratelui său, Antioh, domnitorul Moldovei. Se logodeşte în taină la Iaşi cu Casandra, fiica lui Şerban Cantacuzino. Merge apoi iarăşi „la Ţarigrad, cu doamna lui cu tot" (cum spune Neculce). Averea părintească se împuţinase într-un chip îngrijorător, tatăl său lăsându-i moştenire „plus de rêves que de monnaies sonnantes et trébuchantes"[3]. Iar relaţia cu fratele Antioh ajunge tensionată. Deşi nu trăieşte în mari lipsuri, duce o viaţă oarecum austeră. Într-o scrisoare adresată lui Ieremia Cacavela, scrisoare ce însoţeşte manuscrisul *Imaginii de nedescris* la Iaşi, vorbeşte singur despre grijile şi apăsarea acelor ani: plecarea în exilul voluntar („surghiunul Bosforului, tot aşa de îndepărtat ca robia în Egipt"), absenţa celor apropiaţi din familie, îndepărtarea de prietenii săi, pierderea unor bunuri părinteşti, dependenţa patriei sale faţă de Poartă, ameninţarea continuă a războiului etc. Aşadar, nu-i rămâne decât să se adâncească din nou în studiu şi să reflecteze mai serios asupra stării timpului.

Acolo unde se afla faptul era posibil, întrucât Academia Patriarhiei ortodoxe din Constantinopol, admirată mai târziu de Voltaire, era „o adevărată Sorbonă a tradiţiilor bizantine"[4]. Pentru o minte profund reflexivă şi speculativă, în sensul vechi al termenului, lumea cărţilor şi a învăţaţilor din

---

[2] *Ibidem*, pp. 17 sq.
[3] Cf. Stefan Lemny, *Les Cantemir. L'aventure européenne d'une famille princière au XVIII-e siècle*, Éditions Complexe, Paris, 2009, p. 59.
[4] *Ibidem*, p. 60.

capitala Imperiului constituia un refugiu aproape ideal. Cum schimbările aşteptate în lumea vieţii întârziau la nesfârşit, se livrează complet studiilor sale vechi şi noi[5]. Resimte după un timp o lumină în suflet, un „moment al înţelegerii", cum singur spune[6]. Se decide astfel să aştearnă totul pe hârtie şi să lege „în lanţurile scrisului" ceea ce singur a trăit şi a reflectat.

Exact în acest răstimp va scrie *Divanul sau Gâlceava Înţeleptului cu Lumea*, încheiat în 1698, apoi paginile de metafizică (pe care le trimite la Iaşi, lui Ieremia Cacavela, în 1700) şi, după un an, compendiul de logică. Am putea crede că astfel de pagini exprimă o formă de asceză, în sensul dublu al cuvântului, ca stare de spirit a celui retras şi ca exerciţiu reflexiv al gândirii. Ele reprezintă, într-o privinţă, cetatea filosofică a lui Cantemir, tocmai atunci când cealaltă cetate, mundană, se dovedeşte a fi destul de precară.

2. În paginile aceastei scrieri, Cantemir duce la capăt doar o primă parte dintr-un proiect mai larg şi extrem de ambiţios. Proiectul său, asemeni altora din epocă, vorbeşte despre cunoaşterea adevărului ca atare, unul şi acelaşi pentru orice om şi orice ştiinţă[7]. Este adevărul originar, încât îi va scrie numele cu majusculă. Or, cunoaşterea acestui adevăr nu mai poate fi empirică sau discursivă. Datele sale de fond – sursa originară şi forma sub care se descoperă – sunt în ultimă instanţă revelate. Ţine eminamente de „ştiinţa sacră" (radical diferită de „ştiinţa profană", fragmentară şi relativă, supusă continuu îndoielii)[8]. Se descoperă omului sub forma unei viziuni a creaţiei şi, deopotrivă, a unor repere necesare vieţii[9]. Devine astfel însăşi calea de urmat în viaţă, încât are un caracter existenţial, soteriologic.

Cantemir elaborează doar prima parte dintr-o trilogie, cea „teologico-fizică", aşa cum singur îi spune. Celelalte două părţi, „teologico-metafizica" şi

---

[5] Cf. Dimitrie Cantemir, *Metafizica*, pp. 20-21.
[6] *Ibidem*, p. 28.
[7] *Ibidem*, p. 20.
[8] *Ibidem*, pp. 21-22. Cantemir îi spune deopotrivă „ştiinţă infuză" (p. 23), cu o sintagmă frecventă în epocă, întrucât i se descoperă omului asemeni unei „lumini imateriale" care îl cuprinde nemijlocit şi îi luminează intelectul.
[9] *Ibidem*, p. 23.

„teologico-etica", nu au fost elaborate în chip distinct[10]. Vom vedea însă că această primă parte, „teologico-fizică", răspunde până la un punct unor probleme metafizice din epoca sa, încât se poate spune că într-o privință este o scriere de metafizică.

Este ştiut că metafizica modernă timpurie îşi afirmă, atunci când ia forma unui sistem, o compoziție cvadruplă. Se compune din patru ramuri mari, anume *metaphysica generalis* (numită şi *ontologia*) şi trei metafizici speciale: *psychologia* (sau egologia, cercetarea cu privire la sufletul omenesc), *cosmologia* (cunoaşterea naturii sau a lumii în genere) şi *theologia* (doctrina despre ființa supremă, divină)[11]. Rudolph Goclenius, de pildă, autorul unui celebru lexicon, înțelege ontologia ca reflecție filosofică cu privire la ființă sau la transcendentalii (*ontologia, id est philosophia de ente seu de transcendentibus*)[12]. Acestea ar avea valoare de „principii prime", încât cercetarea lor devine echivalentă cu cea a ființei ca ființă (*prima philosophia, scientia de ente qua ens*). Ca *metaphysica generalis*, ontologia mai este numită şi filosofie primă. La începutul epocii moderne, ea devine deosebit de importantă pentru celelalte ramuri ale metafizicii[13]. Descartes, cu un viraj spectaculos către reflecția radicală asupra sinelui, pliază noua ontologie pe egologie. În consecință, interogarea de sine – cu privire la modul de a fi al ego-ului şi la propria sa evidență – ajunge prealabilă în reflecția metafizică modernă.

---

[10] *Ibidem*, pp. 195-196, 192. Am putea totuşi crede că „teologico-metafizica" şi „teologico-etica" sunt în atenția lui Cantemir. Prima dintre ele o regăsim parțial prin unele mențiuni din scrierea prezentă (cf. *Metafizica*, pp. 195, 288), iar a doua, „teologico-etica", este prefigurată atât în această scriere (pp. 192, 287), cât şi prin destule considerații explicite din *Divanul*, 1698, sau din alte scrieri de mai târziu.

[11] Considerații extrem de utile se află în unele scrieri cum sunt cele semnate de Jean-François Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique*, PUF, Paris, 1990; Leo Freuler, *History of ontology*, in Hans Burkhardt & Barry Smith (eds.), *Handbook of Metaphysics and Ontology*, Philosophia Verlag GMBH, München, 1991.

[12] Cf. Rudolph Goclenius, *Lexicon philosophicum quo tamquam clave philosophiae fores aperiuntur*, Frankfurt, 1613, articolul dedicat „abstracției", p. 6.

[13] Există însă şi excepții: Johannes Clauberg (*Elementa philosophiae sive Ontosophiae*, 1647), invocându-l pe Descartes, consideră că ontologia presupune filosofia primă, în sensul că ştiința despre lucru în genere (*ens*) presupune ştiința despre ceea ce este inteligibil (*ens cogitabile*).

Cantemir, însă, se va situa la distanţă de ceea ce se petrece în mediul cartezian de gândire sau în cel propriu filosofiei engleze de epocă (de la Francis Bacon la John Locke). Este greu de spus în ce măsură a cunoscut chestiunile de fond ale filosofiei din aceste medii culturale. Din felul în care înţelege cunoaşterea în genere, se vede uşor că ontologia nouă, cu problemele pe care le ridică şi cu interogarea prealabilă a ego-ului, nu-l va reţine prea mult. Cât priveşte gândirea scolastică, aşa cum se extinde aceasta până în secolul său, o va respinge constant, chiar dacă o face prin enunţuri destul de generale. Se apropie mai mult de o variantă a metafizicii care se situează între cea patristică şi cea modernă, dar diferită de formula scolastică. Aşa cum ştim, a existat în această privinţă o cale distinctă, mai înclinată către teosofie, cu un limbaj relativ ermetic şi dens alegoric, aşa cum a fost cultivată de Jan Baptista van Helmont, Emmanuel Swedenborg şi alţii.

Impresionant este faptul că Dimitrie Cantemir se încumetă să configureze un sistem deplin al cunoaşterii. Astăzi, o astfel de intenţie poate părea cel puţin utopică, dacă nu de-a dreptul nebunească. Însă la acea vreme, în Europa, s-a crezut că ştiinţele naturii, morala şi teologia compun împreună un sistem unitar al cunoaşterii. Iar cunoaşterea omenească, în forma sa unitară, bine întemeiată, constituie filosofia ca atare (*sapientia*). Este deja în circulaţie motivul arborelui cunoaşterii, *arbor scientiae*, de inspiraţie testamentară. Cum spune Descartes într-o scrisoare către Claude Picot, scrisoare ce deschide versiunea în franceză a scrierii *Principia philosophiae* (1647), „toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sort de ce tronc sont toutes les autres sciences /.../”[14]. Aceste „alte ştiinţe”, adaugă Descartes, se pot reduce la trei principale, anume medicina, mecanica şi morala, ultima din ele realizând şi ultima treaptă a înţelepciunii. Aşadar, metafizica, fizica şi celelalte ştiinţe numesc treptele mari ale filosofiei, aceasta fiind echivalată atunci cu întregul sistem al cunoaşterii.

Însă cum a fost gândită ca posibilă, la acea vreme, unitatea întregii cunoaşteri? Ea ar deveni posibilă fie în temeiul teologiei creştine, fie în cel al unei metafizici noi. Prima variantă, ce pleacă la drum prin aprofundarea

---

[14] Cf. René Descartes, *Oeuvres*, vol. IX, édition Adam & Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1904, p. 14.

teologiei creştine, poate fi întâlnită la Nicolas Malebranche sau Antoine Arnauld. A doua variantă, ce presupune descrierea unei noi metafizici, este uşor de întâlnit la René Descartes, Benedict Spinoza sau G. W. Leibniz, adică la acei filosofi ce produc schimbări radicale în discursul filosofic. A existat însă şi o cale distinctă, datoare mai ales teosofiei, cultivată atunci de Jan Baptista van Helmont, Emmanuel Swedenborg şi alţii. Cum se poate vedea din *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago*, Cantemir se apropie mai mult de această a treia cale în metafizica timpului său.

3. Cartea este dedicată lui Ieremia Cacavela, un erudit călugăr, umanist de bună formaţie occidentală, cu care Cantemir a studiat la Iaşi limba greacă, limba latină, logica şi filosofia în genere[15]. Sub influenţa *Logicii* lui Cacavela va scrie de altfel şi compendiul său de logică. Prima parte din *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* cuprinde chestiuni ce privesc, cum singur spune, „1. principiile sacre ale teologo-fizicei, creaţiunea sacră din cele şase zile, evoluţia creaţiunii; 2. timp şi eternitate, viaţa şi forma împătrită a lucrurilor; 3. haina ştiinţei sacre, unde sunt destăinuite: providenţa divină, conservarea lucrurilor naturale şi libera înclinare a vieţii intelectuale". Îi va lua aproximativ şase luni redactarea acestei cărţi, însă pregătirea ei (dacă avem în vedere, de exemplu, extrasele din opera lui Van Helmont şi comentarea lor) durează câţiva ani.

Ca stil de gândire, este preferată maniera interogativă şi parţial dialogică, pe fondul unei extinse alegorii. Ai în faţă o retorică în care pasiunea spunerii şi patetismul, zbuciumul interior şi emfaza, întrebarea recurentă şi exclamaţia se conjugă tot timpul.[16] Vorbirea alegorică intervine uneori destul

---

[15] Pentru unele date în această privinţă, cf. Cléobule Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans*, Bucureşti, 1948; Dan Bădărău, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, Editura Academiei, Bucureşti,1964; Virgil Cândea, *Studiu introductiv* la Dimitrie Cantemir, *Divanul*, Bucureşti, 1969; Petru Vaida, *Dimitrie Cantemir*, în *Istoria filosofiei româneşti*, I, Bucureşti, Editura Academiei, 1972, pp. 59-60; Alexandru Surdu, *Studiu introductiv* la Dimitrie Cantemir, *Mic compendiu asupra întregii învăţături a logicii*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1995; Stefan Lemny, *Les Cantemir. L'aventure européenne d'une famille princière au XVIII-e siècle*, Éditions Complexe, Paris, 2009.

[16] Cf. Dimitrie Cantemir, *Metafizica*, pp. 20-21.

de abrupt. Sunt memorabile, de exemplu, chipurile alegorice create de autor: pictorul care se încumetă „cu o cutezanță nemaipomenită să facă portretul Adevărului"; prietenul de pe cale („pe când stăteam astfel pe gânduri îmi ieşi în cale un amic sincer şi tovarăş credincios…"); bătrânul „mai vechi decât zeul zilelor", o întrupare a caritățiI divine, purtând pe piept o oglindă ce oferă viziunea istoriei sacre a creațiunii[17]. Dialogul dintre acest bătrân şi tânărul ce caută să cunoască Adevărul însuşi circumscrie, în continuare, spațiul întregii reflecții metafizice.

Nu am motive să cred că această scriere ar fi o simplă compilație după unele texte din opera lui Jan Batista van Helmont (1577-1644), publicată în 1648 de fiul său, Franciscus Mercurius van Helmont (1614-1698), sub titlul *Ortus medicinae, vel opera et opuscula omnia*. Nici nu e vorba doar de o parafrază la câteva texte selectate din această operă, cum susține Allen G. Debus[18]. Este sigur mai mult decât atât, câtă vreme *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* este construită diferit sub aspect retoric şi problematic. O analiză comparativă a celor două opere, pagină cu pagină, nu s-a realizat din păcate. Ea ar putea da la iveală atât locurile în care Cantemir parafrazează textul helmontian, cât şi diferențele însemnate sub aspectul viziunii de ansamblu. Câteva diferențe au fost deja semnalate, deşi nu s-a insistat îndeajuns asupra lor: o expunere sistematică a cosmogoniei, în cazul lui Cantemir; un vitalism mai temperat decât cel helmontian; recursul constant la învățătura testamentară[19]. Nu întâmplător cosmogonia pe care o descrie urmează vechile *Hexaemeron*-uri sau comentarii la „cele şase zile ale creației". Insistă mult asupra unor chestiuni care-l preocupă personal, precum cea a liberului arbitru sau cea a mişcării ciclice sub legi bine determinate (pe care o va relua în *Istoria ieroglifică*, II, sau în scrieri de filosofia istoriei,

---

[17] *Ibidem*, pp. 21, 25, 40. Motivul oglinzii sapiențiale sau „enigmatice", în contrast cu imaginea creată de un pictor, oricare ar fi acesta, traversează întreaga scriere cantemiriană.

[18] Cf. Allen G. Debus, *The Chemical Philosophy: Paracelsian science and medicine in the sixteenth and seventeenth centuries*, Courier Dover Publications, 2002, pp. 311-312, 394-410. Autorul pleacă, aşa cum singur precizează, de la o sugestie a colegului său, William H. McNeill, citându-l în acest sens pe Dan Bădărău cu scrierea *Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, 1964.

[19] Cf. Dan Bădărău, *op. cit*., pp. 130-132.

Monarchiarum physica examinatio, 1714). Alte diferenţe privesc, de pildă, dubla sa atitudine faţă de filosofia aristotelică (la care voi reveni mai jos), trecerea constantă de la lectura literală la cea spirituală, sau atenţia specială acordată cunoaşterii apofatice a celor divine. Există în acelaşi timp unele dezvoltări proprii cu privire la timp şi eternitate, viaţa în genere, evoluţia ciclică, „cele patru forme ale lucrurilor", latura etică şi mai ales soteriologică a oricărei metafizici.

De altfel, Cantemir ne lasă destule indicii în legătură cu modul personal de raportare la scrierile lui Van Helmont. Extrage multe fragmente din opera acestuia, adunate într-un volum intitulat *Ioannis Baptistae van Helmont physices universalis doctrina et christianae fidei congrua et necessaria philosophia* (*Doctrina fizică universală şi filosofia necesară şi conformă cu credinţa creştină ale lui Jan Baptista van Helmont*). Selectează mai ales fragmente de fizică şi filosofia naturii, nu şi de medicină sau iatrochimie. În deschiderea acestui volum, face un elogiu al operei lui Van Helmont, în latină şi română, *Laudă către învăţător şi către virtutea învăţăturii lui*. Consideră că filosofia sa este în acord cu învăţătura testamentară (privind creaţia lumii „în şase zile" şi rânduiala providenţei divine)[20]. Este atras mai ales de chestiunile ce privesc natura sufletului, caracterul său nemuritor şi liberul arbitru. Încât, reorientează întreaga discuţie către acele probleme care, în cărţile a V-a şi a VI-a, privesc providenţa divină şi soarta omului: viaţa şi ordinea în lume, forma adecvată de cunoaştere, liberul arbitru, viaţa morală şi posibilitatea salvării.

Cantemir manifestă, aşa cum s-a văzut, o mare libertate faţă de izvoarele folosite, preluând adesea idei cu o proveniență absolut neaşteptată. Din punctul său de vedere, „păgâni, catolici, musulmani, eretici, autorii săi sunt tot atâtea «grădini cu neveştedzitoare flori», din care culege după bunul său plac"[21]. Pare să insiste uneori pe motivul dualităţii, încât a putut fi suspectat de o anume orientare gnostică.[22] Revine însă continuu la tradiţia creştină, cu datele ei patristice, chiar dacă o face cu o relativă libertate.

---

[20] *Ibidem*, pp. 125-129.
[21] Virgil Cândea, *op. cit*., p. XXXVI.
[22] Dan Bădărău, *op. cit.*, pp. 122-123.

4. În cele ce urmează, voi căuta să răspund la câteva întrebări ce privesc tocmai această scriere, *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago*. Mai întâi, de ce o scriere atât de ambițioasă, adică un corpus al „cunoaşterii sacre" ? Cum justifică Dimitrie Cantemir un astfel de proiect greu de asumat ?

În primele pagini, adresate învățătorului său Ieremia Cacavela, după ce se plânge de nenumărate necazuri suferite în acei ani, se referă la studiile sale de până atunci. Constată că aceste studii îi oferă destul de multe cunoştințe, părți diverse ale ştiinței, însă „mai nimic din întreg". Are în vedere studiile de gramatică, retorică, logică şi fizică, în genere ştiințele profane şi filosofiile vechi[23]. Acestea îi aduc în față o mulțime centrifugă şi dezordonată de cunoştințe, cu absența gravă a ceva unitar. Exact din acest motiv nu mai resimte nici o atracție pentru modul de cunoaştere care le este propriu. Cum spune, toate acestea înseamnă doar „titluri", multe titluri şi nicidecum „numele adevărului". Mai grav încă, sunt răvăşite de multe dispute şi neînțelegeri, „presărate peste tot de contraziceri". În fața lor, tânărul cărturar resimte ceva năucitor, un adevărat cutremur[24]. Dincolo de patetismul vorbirii, chestiunea ca atare este serioasă. Când ai în față multiplul nesfârşit al unor cunoştințe şi al unor căi de cunoaştere, simți imediat un gen de năuceală. Mai exact, simți absența unor principii sigure şi a unor repere care să te poată orienta în lume.

Este greu de spus cât de sincer este Cantemir când îşi descrie propria criză spirituală. Însă eu tind să-l cred, întrucât, aşa cum decurgeau lucrurile la timpul său, s-a petrecut atunci o schimbare profundă în datele de ordin cultural şi mental. Au devenit deja vizibile semnele unei adevărate crize a conştiinței europene. Paul Hazard, în *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, se referă exact la acest interval. O schimbare cu adevărat radicală în discursul acelui timp observă şi Michel Foucault, în prima parte din scrierea *Cuvintele şi lucrurile*. În sfera vieții practice, cezura o anunță deja câteva evenimente epocale, precum descoperirea „Lumii Noi", efectele extinse ale Renaşterii şi

---

[23] Dimitrie Cantemir, *Metafizica*, *ed. cit*., p. 19.

[24] „La acestea rămân încremenit ! Mă cutremur, cărui patron să mă încred ? Stau la îndoială, cărui patron să mă lipesc ? Şi sunt cuprins de neliniştitoare îndoieli, către care diriguitor să aspir, sau la care spijinitor să caut refugiu ? De aceea sagacitatea simțurilor mă încurcă şi facultatea intelectivă mă face să roşesc. Totuşi, cărui dintre demoni de natură atât de diferită trebuie oare să mă supun ? – Să mă decid, deloc nu sunt în stare!" (*Metafizica*, pp. 20-21).

Reformei.[25] Raportul tensionat cu tradiția, atitudinea sceptică față de unele forme de legitimare, insurgența gândirii critice, toate acestea anunță o situație culturală nouă. Ea nu avea cum să nu fie resimțită în cercurile intelectuale din Constantinopol şi din spațiul cultural grec, din estul Europei în genere.

În ceea ce priveşte „ştiința profană", Cantemir consideră că aceasta, dacă se restrânge la ea însăşi, este lipsită de repere şi de unitate. Înțelege astfel că trebuie să caute altceva, calea unei cunoaşteri cu adevărat sigure şi unitare. Cum „adevărul diferitelor ştiințe este unul şi acelaşi", teologii şi fizicienii „trebuie să respire acelaşi adevăr"[26]. Însă cum va proceda ca să regăsească această „doctrină unică"?

Pentru început, repune în discuție căile deja frecventate ale cunoaşterii, cea empirică („sensitivă") şi cea rațională („demonstrativă"). Adesea le consideră împreună, întrucât compun o singură cale de cunoaştere, discursivă („profană"). Cunoştințele obținute cu ajutorul simțurilor sunt de regulă parțiale şi îndoielnice. Iar rațiunea face loc uşor imaginației gratuite, unor silogisme eronate („sofistice") şi vicleniilor dialecticii. Afectată în acest fel, nu are cum să fie sigură („invențiile rațiunii trebuie respinse", spune în acelaşi loc). Omul se simte acum asemeni celui care ar vrea să picteze ceea ce nu se vede cu ochii trupului. Liniile şi culorile de care s-a folosit multă vreme nu-i mai sunt de nici un ajutor. Dorința sa este să facă „portretul Adevărului", însă arta empirică a picturii nu este potrivită pentru un astfel de portret. Inițial, pe când s-a apucat „ca un nesocotit" de o asemenea artă, ar fi ignorat faptul acesta. Nu ştia că adevărul ca atare este „de nezugrăvit, fiindcă nicăieri şi niciodată nu a fost văzut"[27]. Între timp ajunge să înțeleagă limitele artei sale, punctul până în care poate să înainteze pe această cale.

În consecință, va trebui urmată o cale nouă, pe care mintea omului să se deschidă „luminii imateriale". Tocmai această lumină face posibilă relația simplă şi directă cu adevărul ca atare[28]. Calea este cea a revelației individuale, chiar dacă ea se oferă „ca în oglindă", parțial şi în clipe destul de rare.

---

[25] Cf. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985, I, § 2.
[26] Dimitrie Cantemir, *Metafizica*, pp. 20, 23.
[27] *Ibidem*, pp. 21-22.
[28] *Ibidem*, pp. 23, 24.

Probabil că există şi alte motive pentru care Cantemir îşi propune să scrie o asemenea lucrare. Mă gândesc, de pildă, la nevoia sa de a căuta, asemeni altor învățați ai epocii, modul nou în care raţiunea şi credinţa pot conviețui în chip fericit. În această privinţă, nu pare să accepte ideea unui adevăr dublu[29]. Căci paradigmatic este socotit acel adevăr care te face cu adevărat liber, care devine însăşi calea de urmat în viaţă.

Dincoace de toate acestea, nu avem cum ignora o anumită credinţă a secolului în care a trăit Cantemir, cea care ne spune că, prin iluminare, mintea omenească poate avea acces individual şi direct la înțelepciunea divină.

5. Dar în ce relaţie se situează, pentru Cantemir, „ştiinţa profană" şi „ştiinţa sacră"? Este vorba cumva de o excludere reciprocă a lor, aşa cum apare la prima vedere ?

Revederea critică a cunoaşterii empirice şi discursive este deja un reflex al gândirii din epoca respectivă. Pentru Cantemir, însă, limitele acesteia ies la iveală imediat ce este raportată la o altă facultate de cunoaştere, intelectivă şi nemijlocită, numită în latină *intellectus*. Intelectul, în această veche accepțiune, este facultatea omenească ce are acces la cele revelaţie. Primul capitol din carte îi este dedicat prin chiar subtitlul său („Intelectul învaţă enigmatic simțurile, pe ce cale trebuie să purceadă către ştiinţa sacră şi le arată modul de a afla adevărul"). Fiind o facultate de cunoaştere nemijlocită şi simplă, vizionară, intelectul poate să contemple adevărul ca atare („Aşadar, /…/ rămâne ca cel creat, cu ajutorul simplității intelectului, să vadă pe Creator cum este").[30] Ideea este veche, de proveniență greacă, fiind reluată apoi de unii

---

[29] *Ibidem*, pp. 23, 255-256. Dan Bădărău afirmă tocmai contrariul, anume că „pentru a prezerva drepturile teologiei revelate împotriva oricărei încălcări a raţiunii", Cantemir acceptă principiul dublului adevăr (*op. cit*., p. 237). Este însă o teză greu de susținut pe baza textelor lui Cantemir. Apoi, nu am motive să cred că această teză comportă ceva „progresist" în ideologia epocii respective. Ca să încurajezi cunoaşterea de natură ştiinţifică, raţională, nu trebuie neapărat să separi adevărul acesteia de cel al gândirii teologice. Ştim bine că Pascal, Leibniz şi Newton, de pildă, nu au procedat ca savanți în acest fel.

[30] *Ibidem*, p. 59.

filosofi şi adusă în proximitatea unor idei creştine[31]. Cantemir acceptă diferența radicală dintre *intellectus* şi *ratio* (facultatea de cunoaştere discursivă, conceptuală). Va spune că înainte de păcat, Adam se folosea doar de capacitatea intelectului intuitiv, „fără nici un discurs al raţiunii”[32]. Odată cu săvârşirea păcatului originar, omul acceptă oferta diavolului: „raţiunea sensitivă”, silogismul sofistic şi dialectica[33]. Aşadar, limitele acestora s-au făcut văzute încă de la bun început, încât acum, pentru a cunoaşte adevărul, e necesară deschiderea minții către cele revelate.

Aş observa în acest loc că „știința profană” nu este respinsă de Cantemir în chip brutal, pur şi simplu. Respinge însă două mari pretenții ale acesteia: de a cunoaşte adevărul în mod singular (prin sine, din sine şi de la sine)[34] şi de a cunoaşte adevărul în el însuşi. Cea dintâi presupune accesul nemijlocit şi mundan la cele revelate. A doua presupune că s-ar cunoaşte astfel ceva în sine (s-ar face drumul direct „de la creatură la Creator, de la acum la eternitate, de la accident la esență, de la nimic la ființă, de la muritor la nemuritor şi de la moarte la viață”).[35] Însă ambele credințe exprimă mari iluzii, înainte de toate orgoliul nemăsurat al omului ajuns într-o nouă istorie. Un astfel de orgoliu, cum ne lasă a înțelege, nu l-a ocolit inițial nici pe el însuşi[36].

———

[31] Cf. Jean-Michel Fontanier, *Le vocabulaire latin de la philosophie, de Cicéron à Heidegger*, Ellipses, Université de Neuchâtel, 1991, pp. 70-75. Relația dintre *intellectus* şi *ratio* se modifică serios între timp, de la un autor la altul; filosofia modernă, prin Descartes şi Leibniz, estompează diferența lor, încât se va vorbi tot mai mult de unele forme „impure” ale cunoaşterii prin intelecție.

[32] Dimitrie Cantemir, *Metafizica*, p. 276.

[33] În cartea a doua, capitolele XXI şi XXII, Cantemir se referă explicit la această situație legată de evenimentul biblic al căderii (cf. *ibidem*, pp. 98 sq.). Însă lectura pe care o solicită pentru buna înțelegere a unei astfel de mențiuni este cea spirituală, simbolică, şi nicidecum cea literală.

[34] *Ibidem*, p. 22.

[35] *Ibidem*, p. 25.

[36] Este ceea ce putem înțelege dacă citim unele mențiuni ca secvențe nemijlocit confesive. După ce îşi dă seama că nu poate proceda asemeni celor vechi, care „au săvârşit /adevărul/ în realitate cu fapta”, tânărul pictor decide să ia totul pe cont propriu („începe tu un lucru care să se înscrie numai cu numele tău şi care să te recunoască numai pe tine ca autor”). Cum orgoliul era bine ascuns („aroganța profanului perseverând în mine şi aspectul trufiei fiind numai schimbat”), s-a decis a descrie singur imaginea ştiinței sacre (p. 47). Însă resimte imediat că e vorba de „ceva

Invocă în acest loc figura unui prieten necunoscut, care îl îndeamnă să procedeze cu totul altfel. Mai întâi, îi cere să distingă între semnificaţiile diferite ale aceleiaşi realităţi („între creatură şi creatură, între acum şi acum, între timp şi timp, între eternitate şi eternitate, între vremelnic şi vremelnic, între esenţă şi esenţă, între nimic şi nimic, între a fi şi a fi, între muritor şi muritor, între nemuritor şi nemuritor, între viaţă şi viaţă şi între moarte şi moarte"). Care ar fi aceste semnificaţii radical diferite ? Ele sunt oferite de cele două lecturi – literală şi spirituală – cu privire la conceptele în discuţie. Îi cere apoi să distingă „demnitatea gradului creaturilor, prerogativele şi /.../ noblețea lor". În cele din urmă, îi cere să facă drumul înapoi, „de la creatura completă, de la opera perfectă, de la demnitatea dată în concesie, de la prerogativa anticipativă, de la noblețea împodobită cu titluri distinse şi de la gradul cel mai de jos la cel mai de sus al lor /.../"[37]. Drumul către adevărata lor noblețe înseamnă o atentă deliberare, făcută „nu cu artă, ci cu pietate", tocmai aceasta fiind noua calitate a celui aflat pe cale. Cum adevărul este simplu şi desăvârşit, trebuie căutat prin litera ştiinței sacre, cea care „cu devoțiune îi învață atât pe teologi cât şi pe fizicieni că trebuie să respire acelaşi adevăr". Ea regăseşte inclusiv „profanii rătăciți pe căi lăturalnice"[38], în măsura în care aceştia „recunosc cele sfinte" şi îmbrățişează adevărul ca atare.

Astfel de considerații, subtil formulate, fac dovada unei sensibilități deopotrivă metafizice şi religioase. Ele pregătesc, în economia scrierii, trecerea de la cunoaşterea discursivă la cea apofatică („negativă", cum spune Cantemir), proprie intelectului situat în lumina grației.

În consecință, Cantemir nu adoptă în această chestiune o atitudine de tip „sau – sau" (*sau* gândirea discursivă, *sau* intelectul iluminat de grația

---

paradoxal şi neobişnuit în secolele noastre moderne". În consecinţă, îşi vede atunci „arta neputincioasă, ştiinţa neştiutoare, invenţiunea trândavă" (p. 48). Mai presus de orice, se vede copleşit de un „sentiment păgân", „ca o vită ce cade sub greutatea prea mare a unei poveri", căzut într-o cumplită deznădejde. Exact atunci bătrânul înțelept, cu fața transfigurată, îi aminteşte că, de fapt, tocmai ştiinţa originară, „precum era înainte de cădere", a fost uitată.

[37] *Ibidem*, pp. 26-27.

[38] *Ibidem*, p. 23.

divină). Nu exclude primul termen din această alternativă[39]. Criza de conştiinţă se petrece tocmai atunci când omul constată că aceste căi tind să se despartă una de alta. Însă ambele privesc una şi aceeaşi conştiinţă. Atitudinea justă nu constă în excluderea „ştiinţei profane", ci în trecerea de la aceasta la cunoaşterea inspirată a celor divine.

6. Însă ce chestiuni fac necesară trecerea dincolo de ceea ce oferă cunoaşterea discursivă? Ce întrebări şi idei ar obliga mintea omenească la acest gen de conversiune?

O astfel de trecere este motivată – aşa cum au observat vechii greci – de acele chestiuni ce apar atitudinii empirice ca insolubile sau chiar lipsite de sens. Ele au fost numite în tradiţia greacă theoretice (după gr. *theoría*, contemplare, viziune). În tradiţia de limbă latină au fost numite speculative (termenul *speculativus* este folosit de Cicero, Seneca şi alţii ca un echivalent al gr. *theoretikos*). Sunt întrebări a căror justificare, mai târziu, nu va fi pusă la îndoială de către Cusanus, Descartes sau Kant. Ele privesc, de exemplu, creaţia lumii şi providenţa divină, ideea de destin şi cea de ordine naturală, posibilitatea actului liber şi faptul întâmplării, semnificaţia morţii şi a vieţii, posibilitatea sufletului de a se cunoaşte pe sine şi a se salva. Am văzut, de altfel, că bună parte din problematica scrierii *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* este orientată către astfel de întrebări. Ne-am putea gândi acum că ele ţin totuşi de discursul teologiei şi nu de cel al filosofiei. În parte, este adevărat, numai că metafizica modernităţii timpurii include în chip firesc şi o problematică teologică. De altfel, o ramură a metafizicii se numea *theologia* (Kant îi va spune „teologie raţională", spre a nu fi confundată cu „teologia revelată"). Unele întrebări proprii conştiinţei religioase sunt asumate de

---

[39] Este motivul pentru care nu ar trebui să vedem un contrast radical între aceste pagini şi cele din *Mic compendiu asupra întregii învăţături a logicii* (scris la puţin timp după *Metafizica*) sau din *Istoria ieroglifică*, aşa cum ne propune Dan Bădărău (*op. cit*., p. 303). În consecinţă, „întunecata raţiune" din *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* şi „lumina raţiunii", din *Mic compendiu asupra întregii învăţături a logicii*, înseamnă una şi aceeaşi raţiune omenească, însă privită din două perspective distincte. Există, firește, o evoluţie a gândirii lui Cantemir în această chestiune, însă nu e vorba despre un gen de *metanoia* petrecută imediat ce încheie *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* şi trece la redactarea altor scrieri.

filosofie, mai ales în tradiție platoniciană și aristotelică.

Însă trecerea dincolo de ceea ce oferă cunoașterea discursivă pune problema schimbării profunde a modului de înțelegere. Faptul ca atare este afirmat explicit de Cantemir în cartea a șasea, capitolul III, unde folosește termenii „conversiune" și „prefacere". Nu vorbește despre excluderea „științei sensitive", ci de transformarea ei, prin subordonare față de cea speculativă. Ea nu-și pierde cu aceasta orice sens. Dimpotrivă, când ajunge să ia o formă elaborată, devine o propedeutică a filosofiei, „cheia porților" acesteia, cum va spune în paginile introductive ale compendiului de logică.

Cred că tocmai ideea de conversiune a privirii încearcă să ne transmită alegoria pictorului temerar, cel care se străduiește să facă „portretul Adevărului". Invocat în acest loc, Horațiu vorbise despre libertatea neobișnuită a pictorului care, ca și poetul, poate să îndrăznească orice[40]. Doar că, în cele din urmă, pictorul își dă seama că nu poate zugrăvi Adevărul în culori vii și cu linii vizibile, cum proceda până atunci. După îndelungi reflecții, va regăsi un alt mod de a privi lumea adevărului, cel speculativ, „ca în oglindă */ut in speculo/*"[41]. Mai exact, va privi adevărul în acea oglindă sapiențială pe care bătrânul, ivit pe neașteptate în fața sa, o ține pe piept. Un asemenea adevăr solicită în ultimă instanță cunoașterea apofatică, inevitabilă când în atenție se află Providența însăși[42]. Astfel se explică faptul că filosoful revine la motivul

---

[40] Dimitrie Cantemir, *Metafizica*, p. 47: „acestea și altele asemenea lor, cel mai adesea pictând, îmi petreceam viața mea deșartă, când deodată îmi veni în minte vorba lui Horatius, că pictorii și poeții au avut întotdeauna permisiunea de a îndrăzni orice".

[41] Este știut că privirea speculativă (*visio speculativa*) numește, în literatura veche, un mod superior de a vedea ceea ce depășește experiența obișnuită și rațiunea discursivă. În scrierile din epoca patristică, referințele frecvente vor fi la epistolele pauline, precum I *Corinteni* 13, 12. Pentru Sf. Bonaventura (*Itinerarium mentis in Deo*), *speculatio* mijlocește între *meditatio* și *contemplatio*. Sf. Grigorie Palamas (*Contra Varlaam*, II) consideră că Dumnezeu se descoperă spiritului unei persoane ca într-o oglindă, rămânând invizibil în el însuși. Există, firește, destule diferențe între gândirea speculativă proprie filosofiei (de la Seneca la Descartes sau Leibniz) și teologia speculativă, cu atât mai mult între cea dintâi și teologia revelată.
Termenul ca atare, „speculație", apare frecvent în *Metafizica* lui Cantemir (de pildă, pp. 264, 290) sau în *Compendiul de logică* (pp. 97, 123, 143).

[42] Unele cercetări mai noi (Virgil Cândea, *Cunoașterea apofatică în gândirea lui Dimitrie Cantemir*, în *Academica*, V, 1 (49), nov. 1994; M. Bălan, *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago*, în Ion Ianoși /coord./, *Dicționarul operelor*

testamentar al imaginii (ştiinţa accesibilă omului ca imagine a înţelepciunii, portretul ca imagine a celor văzute în oglinda divină, omul ca imagine a Creatorului), odată cu problematica mai veche a asemănării (*similitudo*). Sunt mereu puse faţă în faţă imaginea discursivă a adevărului şi Adevărul ca atare (cum aflăm în cartea a II-a, capitolele I şi II).

Cantemir nu ocoleşte unele chestiuni dificile – sau chiar insolubile – pentru gândirea discursivă. Se referă, de pildă, la creaţia *ex nihilo* şi la semnificaţia primelor elemente, reia chestiunea aristotelică a „cauzelor prime" şi a naturii lucrurilor, revine la înţelesul providenţei divine şi discută despre liberul arbitru[43]. Caută să distingă ceea ce se situează în planuri complet diferite (de exemplu, providenţa divină şi voinţa liberă, pe de o parte, întâmplarea şi norocul, pe de altă parte)[44]. Deosebeşte între ceea ce ţine de ordinea naturală („creată") şi ceea ce o transcende, deopotrivă între cele naturale, cele supranaturale şi cele transnaturale. Nu acceptă ideea a ceva complet arbitrar, nici că miracolul se poate produce oricum şi oricând[45]. Revine la înţelesul echivoc al întâmplării, spunând că aceasta priveşte mai ales faptele contingente şi individuale, dificil de explicat ca atare.

În astfel de chestiuni, apar unele diferenţe însemnate faţă de sursele sale occidentale. Va socoti, de pildă, că puterea divină se face resimţită prin însăşi „natura lucrurilor" (idee ce face discutabilă o perspectivă de felul celei deiste). Stările de lucruri se conservă, evoluează şi se supun unei ordini stabilite prin creaţie („nu pot să se poarte altfel şi să facă altceva, ci lucrează ceea ce e propriu naturii lor")[46]. Ideea predestinării divine este înţeleasă diferit decât în varianta sa protestantă[47]. Iar teoria celor „patru forme ale lucrurilor" este menită să clarifice, în ultimă instanţă, ceea ce este propriu sufletului omenesc, puterea acestuia de a învinge moartea[48]. În consideraţiile sale despre timp şi

---

filosofice româneşti, Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 194-196) au în vedere acest lucru. Ideea cunoaşterii apofatice putea fi întâlnită de Cantemir atât în teologia ortodoxă, cât şi în cea islamică.

[43] Cf. Dimitrie Cantemir, *Metafizica*, pp. 88-89, 239-240, 296.

[44] *Ibidem*, p. 296.

[45] *Ibidem*, p. 306-307; *Mic compendiu asupra întregii învăţături a logicii*, p. 109.

[46] *Ibidem*, p. 333.

[47] *Ibidem*, pp. 291-292, 299-230. Cf. Dan Bădărău, *op. cit*., pp. 278-279.

[48] *Ibidem*, pp. 269-277.

eternitate, Cantemir revine mult la scrierile patristice (mai ales la Sf. Ioan Damaschin) şi la unele surse locale.

7. Este cumva raportarea lui Cantemir la tradiția aristotelică doar critică, negativă ? La o primă lectură aşa par să stea lucrurile. Însă confruntarea sa cu tradiția aristotelică are un relief mai complicat, nu este deloc univocă. Este vorba, în definitiv, de o confruntare extinsă şi semnificativă pentru Cantemir, ca şi pentru orice alt filosof al timpului său.

Față de această tradiție, Cantemir manifestă de fapt o dublă atitudine. În acele chestiuni pentru care conformitatea cu învățătura testamentară este de neocolit (viziunea cosmogonică, recunoaşterea providenței divine, înțelesul timpului şi al eternității, limitele voinței libere), tradiția aristotelică va fi criticată cu asprime. Mai exact, asprimea criticii se realizează pe două voci, una mai temperată (când se fac referințe precise la spusele lui Aristotel) şi o alta radicală (când e vorba de aristotelismul scolastic, devenit între timp o ideologie)[49]. Critica radicală a lui Aristotel este încurajată şi de Van Helmont, autorul care îl inspiră mult pe Cantemir.

În tratatul *De tempore*, Van Helmont face o lectură negativă paginilor aristotelice din *Fizica*, socotind că acolo timpul este înțeles doar în dependență de mişcare. Or, se ştie că Aristotel este atent şi la alte date ale întrebării cu privire la timp (cf. *Fizica*, 217 b – 224 a): relația sa cu transformarea (*metabolé*) şi alteritatea, înțelesul clipei ca limită (*péras*) a timpului, înțelesul timpului în funcție de unele categorii (substanță, cantitate, loc şi calitate), raportul timpului față de suflet („Oare dacă nu ar fi suflet, ar mai fi timp sau nu?", se întreabă la 223 a), caracterul timpului de a fi „peste tot unul şi acelaşi" (223 b), forma sa perfectă în mişcarea circulară a aştrilor („timpul este mişcarea sferei"), timpul văzut „în şi prin sine" (224 a). Toate acestea, privite îndeaproape, ne spun în mod clar că Van Helmont face o lectură grăbită şi parțială a paginilor aristotelice. Consideră că Aristotel este străin de semnificația timpului „în şi prin sine" sau de semnificația originară a eternității.

---

[49] Cf. *ibidem*, pp. 143-144, 148-153, 172-178, unde gândirea scolastică este acuzată de superficialitate, confuzie şi orientare ateistă. Dan Bădărău observă că această critică a scolasticii are deja o sursă în *Epistolele dogmatice* ale lui Teofil Corydaleu (*op. cit*., p. 312).

În consecință, va socoti analiza sa precară, chiar absurdă pe alocuri. Cum Van Helmont vorbeşte atât ca un modern cât şi ca un apărător al viziunii creştine, reuşeşte să-l atragă pe Cantemir în această cruciadă împotriva tradiției aristotelice.

Doar că această atitudine, prin excelență critică, nu este singulară în cazul lui Cantemir. Ea se însoțeşte vizibil de o alta, comprehensivă sau chiar admirativă uneori[50]. Să nu uităm că însăşi recunoaşterea importanței unor probleme de proveniență aristotelică ține de o atitudine pozitivă sub aspect hermeneutic. În secolul al XVII-lea, existau şi alte moduri de raportare la tradiția aristotelică: fie violent negative (ca în cazul lui Francis Bacon, cu al său *Novum Organum*), fie de relativă indiferență (dacă ne gândim la unii filosofi din şcoala carteziană). Leibniz, deşi îl invocă mult pe Aristotel, nu pierde prilejul să ia distanță față de metafizica sa. Însă această situație este, cum spuneam mai sus, pozitivă sub aspect hermeneutic. A pune în discuție ideile unui clasic şi a te raporta constant la ele, chiar şi cu acea distanță pe care noua epocă o asigură, înseamnă a recunoaşte locul său emblematic în istoria unor idei.

Este elocvent acest lucru, să revii la unele probleme care au fost bine formulate de Aristotel şi să constați că ele merită a fi discutate în continuare. Or, paginile lui Cantemir stau în bună măsură sub semnul unei problematici aristotelice. De exemplu, readuce în atenție ideea de principiu (*arché*), cea de „cauză primă" şi de „formă esențială", câteva înțelesuri distincte ale ființei etc. Asupra unor astfel de chestiuni stăruie pe pagini întregi. Iar discutarea lor urmează, până la un punct, analiza aristotelică. Unele din ele, precum problema celor patru cauze, revin explicit în alte scrieri ale lui Cantemir, în *Compendiul de logică* şi în *Istoria ieroglifică*. Constată că unele categorii aristotelice, reluate sub forma unor interogații implicite („cât", „cum", „când", „unde"), sunt semnificative şi în cazul cosmologiei creştine[51]. Apreciază faptul că

---

[50] În acest sens, unele date oferă Petru Vaida, *op. cit*., 62-92; idem, *Neoaristotelismul în Țările Române*, în vol cit., pp. 103 sq.; Alexandru Surdu, *op. cit*.; Stefan Lemny, *op. cit*., pp. 81, 84. S-ar putea sesiza aceeaşi dublă atitudine a lui Cantemir şi față de Democrit (sau atomismul antic), deopotrivă față Platon şi cultura greacă în genere, la care face destule referințe în scrierile sale.

[51] Dimitrie Cantemir, *Metafizica*, pp. 298-299.

filosoful grec înțelege în mod adecvat unele noțiuni (întâmplarea, norocul şi destinul), în sensul că nu le consideră a desemna realități de sine stătătoare[52]. Unele secvențe din creația lumii şi le reprezintă în termeni aristotelici, ca o trecere de la potență la act, mai ales atunci când vorbeşte despre elementele primordiale.[53] În *Compendiul de logică* (I, cap. 18; II, cap. 1), vorbeşte elogios despre doctrina aristotelică a categoriilor şi despre justețea delimitării unor moduri prealabile de a fi.

În definitiv, Cantemir cultivă un model flexibil de comprehensiune, sensibil atât față de gândirea discursivă, cât şi față de experiența etică şi religioasă. Ştie bine că ființa umană este profund ambivalentă. Datele care o constituie, „raționalitatea sensitivă" şi „intelectul pur", sunt date de limită. Cea dintâi apropie omul de lumea fiarelor, intelectul însă orientează către cele divine (imagine ea însăşi cu o sursă aristotelică: *Politica*, III, 1287 a). Dar ambele fac parte din natura omului, acesta definindu-se prin chiar intersecția lor. „Aşadar, /.../ şarpele fiind dintre toate animalele cel mai viclean, a pus în om raționalitatea sensitivă şi numai lui singur i s-a oferit ca pedagog; astfel că numai omul singur a învățat, prin raționalitatea sensitivă care vine din afară, ştiința binelui şi a răului. Cu toate că numai din această parte el este înclinat către gândurile rele şi este în contra binelui, totuşi, de partea cealaltă, adică din partea sufletului intelectual, el este esențial silit să caute ceea ce este pur şi bine"[54]. Este firesc, în consecință, să priveşti către ambele tendințe ce intră în compoziția omului şi să înțelegi sensul fiecăreia dintre ele.

8. În ce fel se raportează Cantemir la cultura filosofică a timpului său, mai ales la cea occidentală? Mai precis, în ce constă deschiderea sa față de aceasta?

Este ştiut că unele cunoştințe de fizică sau de filosofie le avea de la Ieremia Cacavela, dascălul său din tinerețe, care a trăit destul timp în Occident,

---

[52] „În scrierea lui asupra *Fizicii* spune: «de câte ori un lucru se face pentru cineva şi obține ceva din alte cauze decât cele ce se aşteptau, se numeşte întâmplare». El zice deci: se numeşte, nu cutează să afirme că este" (*ibidem*, pp. 325).

[53] Este ceea ce a sesizat bine Dan Bădărău (*op. cit*., p. 252), doar că exegetul este tentat să considere o astfel de interpretare ca străină spiritului testamentar.

[54] Dimitrie Cantemir, *Metafizica*, pp. 278-279.

la Cambridge sau Leipzig, având prilejul să cunoască o serie de savanți (precum Isaac Barow), teologi (John Pearson) şi filosofi (elenistul Johann Olearius). Audiase, la Constantinopol, prelegerile de filosofie ale unor învățați greci ca Iacob Manos (adept al aristotelismului corydalean) şi Meletie de Arta, cunoscător al teologiei şi filosofiei occidentale. Cunoaşte în acelaşi timp cărturari greci cu studii în Occident (precum Alexandru Mavrocordat şi Hrisant Notara), sau filosofi de tradiție aristotelică (Antonie, Spandonis Vizantios, Balasios)[55]. Aşadar, tradiția aristotelică – în logică, cosmologie sau metafizică – şi unele deschideri noi în filosofia europeană nu aveau cum să-i fie străine. În *Divanul* revine mai ales la datele învățăturii creştine şi la tradiția stoică (Cicero, Epictet, Seneca), la unele comentarii şi sentințe din gândirea patristică, un poet persan din secolul al XII-lea (Al-Saadi) şi destul de puțin la acei autori pe care noi îi socotim moderni (precum Giacomo Aconcio, Pietro Bizzari, Johannes Francus Crellius, Erasmus din Rotterdam).[56] Însă foloseşte mult opusculul *Stimuli virtutem, fraena peccatorum* (1682), al teologului unitarian polonez Andreas Wissowatius.

În *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago*, există referințe constante mai ales la textul testamentar şi la cosmologia lui Jan Baptista van Helmont (1577-1644). Sunt invocate, în eseurile sale filosofice, numele unor exegeți ca Philipp Melanchton, Giaccomo Zabarella şi Joachim Jungius, cunoscuți în domeniul dogmaticii şi al gândirii aristotelice. Numele mari din metafizica secolului al XVI-lea şi al XVII-lea lipsesc (mă gândesc la Francisco Suarez şi Giordano Bruno, de pildă, sau în tradiție carteziană, Malebranche, Arnauld, eventual Spinoza şi Leibniz). Unii dintre ei, probabil, nu au fost cunoscuți în cercul de învățați în care Cantemir s-a situat. Aproape întreaga sa critică este îndreptată împotriva scolasticii şi a perspectivei conform căreia simțurile şi rațiunea sunt considerate ca surse decisive – eventual unice – în cunoaşterea adevărului. Vizează mai ales gândirea senzualistă (acei învățați

---

[55] Cf. Petru Vaida, *op. cit*., p. 59.

[56] Cf. Stefan Lemny, *op. cit.*, pp. 74-77. Cum spune autorul la un moment dat, importă totuşi puțin în ochii lui Cantemir religia autorilor de care se interesează. „Ce qui le rapproche d'eux est la richesse de leur pensée, preuve d'une remarquable disponibilité, qui lui permet d'appréhender les sources culturelles extrêmement diverses" (p. 76).

care „proclamă în gura mare că toată ştiinţa omenească purcede de la simţuri”)[57]. O astfel de reacţie este uşor de întâlnit pe continent, dacă ne gândim la filosofia carteziană, Spinoza şi Leibniz, mai ales acesta din urmă, contemporan cu Cantemir şi mereu în dispută cu şcoala filosofică engleză (cf. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, 1690).

Doresc să repet cele spuse mai sus, anume că Dimitrie Cantemir nu respinge complet valabilitatea acestor surse de cunoaştere. Respinge însă fără rezerve absolutizarea lor, marile lor pretenţii (de a cunoaşte adevărul în mod singular şi de a cunoaşte adevărul în sine). De altfel, la timpul respectiv, aproape nimeni nu găsea motive să spună că raţiunea omenească poate fi socotită autonomă şi suficientă sieşi. Ideea autonomiei ei depline – ca instanţă „suverană” sau „tribunal suprem” – va fi formulată mai târziu. Insuficienţa de sine a raţiunii este susţinută, în epoca lui Cantemir, prin câteva idei greu de ignorat. Una din ele ne spune că raţiunea şi simţurile colaborează constant, încât ceea ce afectează simţurile poate afecta în egală măsură şi raţiunea discursivă. O alta afirmă că unele cunoştinţe obţinute pe cale raţională – în logică, matematică, metafizică – nu rezistă până la capăt în faţa îndoielii. Descartes avea să observe, în *Meditationes de prima philosophia*, I, că multe cunoştinţe din matematică s-au dovedit cu timpul eronate. Însă exerciţiul raţiunii poate deveni îndoielnic şi ca urmare a strategiilor subtile puse la cale de diavol („marele înşelător”, cum spune un verset testamentar) sau de un *malin génie* (cum îi spune Descartes). Această din urmă idee a fost reluată atât sub o motivaţie teosofică (Van Helmont), cât şi sub una metafizică (Descartes). Cantemir face loc în paginile sale primului şi celui de-al treilea mod de a pune în discuţie cunoaşterea raţională, ultimul probabil sub influenţa lui Van Helmont.

Cu privire la „moderni”, numiţi astfel în câteva locuri, aceştia îi apar de regulă ca atei, indiferenţi faţă de învăţătura revelată. Ar fi înclinaţi mai ales către o lectură literală şi naturalistă. În capitolul XVII din cartea a VI-a, Cantemir observă că, printr-o astfel de lectură, „sub haina ateismului se celebrează ridicol numele norocului (*fortuna*), întâmplării (*casus*) şi destinului

---

[57] *Ibidem*, p. 49. În alte locuri, se referă la acei „savanţi sensualişti şi intelectualişti” (p. 311) care ignoră înţelepciunea revelată, scrisă „în inimi spirituale” şi „citită în litere divine”.

(*fatum*)"[58]. Se ajunge în acest fel la tot felul de confuzii, chiar un gen nou de superstiție. În sfârşit, Cantemir este destul de aspru cu cei care manifestă această libertate „ciudată" în gândire, întrucât se îndepărtează vizibil de învățătura creştină.

Prin unele considerații metafizice, Cantemir se apropie mult de spiritul gândirii protestante, de pildă atunci când discută despre voința universală a lui Dumnezeu, cea care produce ceea ce este universal şi necesar în lucruri.[59] Faptul se explică prin apropierea sa livrescă de acei învățați ce aparțin lumii protestante: Giacomo Aconcio (*De stratagematibus Satanae*, 1610) şi Johannes Crellius (*Prima ethices elementa*, 1635), Van Helmont (*Ortus medicinae, vel opera et opuscula omnia*) şi Andreas Wissowatius (*Stimuli virtutum, ac fraena peccatorum*, 1682). Unii învățați greci, influenți la acea vreme, s-au văzut ei înşişi atraşi de acest spațiu erudit: Ioan Cariofilis (un neoaristotelic cu simpatii protestante în teologie) şi, în parte, Teofil Corydaleu, suspectat la timpul său de o anumită simpatie față de gânditorii Reformei.

9. Oricine se poate întreba în legătură cu influența considerabilă a lui Van Helmont asupra lui Cantemir, cel puțin în perioada când îşi redactează scrierile sale de filosofie. Cum s-ar explica însă această influență ? De ce nu se orientează Cantemir către alți filosofi creştini care s-au opus scolasticii? Sau de ce nu s-a întors, pur şi simplu, la scrierile unor învățați precum Sf. Ioan Damaschin?

Este ştiut că Van Helmont se face cunoscut ca chimist şi alchimist, om de ştiință şi teosof, în prima jumătate a secolului al XVII-lea. Deşi om de ştiință excepțional, se vede pe sine, în interpretarea unor date ale ştiinței, mai curând

---

[58] Dimitrie Cantemir, *Metafizica*, p. 321. „Căci, când i se întâmplă cuiva un lucru neprevăzut sau mai presus de orice aşteptare, ei /modernii/ mărturisesc cu inima deschisă că s-a petrecut din întâmplare sau din noroc, şi ceea ce le este necunoscut sau neaşteptat, chiar dacă n-ar proveni din nişte cauze potrivite şi necesare, se grăbesc /.../ zicând că aşa a hotărât de înainte destinul şi Parcele, şi dacă e bun, se felicită, iar dacă e rău, se vaită şi se căinesc". Dintr-un motiv asemănător, e greu de spus că Dimitrie Cantemir tinde către o formă de deism, aşa cum afirmă Dan Bădărău (cf. *op. cit*., pp. 132, 237, 245).

[59] Cf. Dan Bădărău*, op. cit.*, pp. 242 sq.

ca teosof. În consecință, cultivă filosofia naturii şi ştiințele într-o manieră diferită de cea galileană. De pildă, rezultatele unor experimente ştiințifice nu sunt interpretate naturalist sau analitic, ci mai curând în cheie metafizică sau chiar religioasă. Pentru a le înțelege, se foloseşte de unele concepte care depăşesc în semnificația lor sfera experienței ştiințifice: *gas* (probabil din gr. *chaos*), *archeus* (*aura vitalis seminum*, sub influența lui Paracelsus), *blas* (înțeles ca *vis motus tam alterivi quam localis*), *aqua* şi *aer* (cu înțelesul de elemente primordiale), *lux*, *nisus*, *aether*, *fermentum* etc. Deopotrivă, invocă pur şi simplu unele viziuni, iluminări personale sub semnul grației divine. Doreşte cu înfrigurare să regăsească filonul originar al filosofiei creştine, încât va critica neaşteptat de sever scolastica de până atunci.

De fapt, Van Helmont are în față o nouă situație a relației dintre cunoaşterea ştiințifică şi cea teologică. Pe de o parte, se nasc atunci unele conduite noi, datorate progreselor serioase ale ştiințelor naturii şi ale matematicii. Pe de altă parte, gândirea teologică trece prin criza deschisă de Reformă şi prin acele probleme pe care le ridică noile interpretări, de intenție critică şi istorică. Într-o anumită privință, teosofia, aşa cum o înțelege Van Helmont, caută să rezolve diferendul dintre ştiințe şi teologie în limbajul unor cercetări de tip hermeneutic. Este vorba de limbajul alchimiei, prevalent simbolic, deschis deopotrivă față de gândirea ştiințifică şi cea teologică. Cu aceasta, face rolul unui limbaj intermediar, apt să asigure explicitarea unor idei teologice sau metafizice. Alchimia trăieşte acum cu speranța că poate conduce la buna comunicare a acestora cu datele noi ale ştiințelor naturii.

Cantemir va cunoaşte opera gânditorului flamand prin intermediul lui Meletie, arhiepiscopul de Arta, cel care îi ține lecții despre filosofia lui Van Helmont („timp de opt luni", cum va spune Cantemir într-o pagină din *Istoria Imperiului Otoman*). Din scrierile lui Van Helmont (*Ortus medicinae, vel opera et opuscula omnia*), publicate în 1648 de fiul său, Franciscus Mercurius van Helmont, alcătuieşte un volum impresionant de extrase sau copii, după 40 de opuscule. Îl va intitula *Ioannis Baptistae van Helmont physices universalis doctrina et christianae fidei congrua et necessaria philosophia* (*Doctrina fizică universală şi filosofia necesară şi conformă cu credința creştină ale lui Jan Baptista van Helmont*). Volumul se deschide cu un elogiu al operei lui Van Helmont, scris în limba latină şi în limba română, intitulat *Laudă către învățător şi către virtutea învățăturii lui*. Cuprinde totodată un cuvânt către

cititor, în limba latină, *Lectori amico*. Coperta manuscrisului oferă portretele în peniță ale celor doi Van Helmont, tatăl şi fiul, „desenate de Cantemir după frontispiciul volumului de opere ale lui Van Helmont, Frankfurt, 1682”[60]. Totul este însoțit de o tablă de materii cu privire la aceste extrase: *Index tractatuum ex operibus Vanhelmontii exceptorum, solummodo ad physicam pertinentium*.

În legătură cu apropierea lui Cantemir de opera lui Van Helmont, un răspuns l-ar putea sugera însăşi educația filosofică pe care a primit-o de la bun început. Dascălul său din anii timpurii, Ieremia Cacavela, este el însuşi sensibil la alternativa pe care o anunță vizionarismul teosofic. În acelaşi timp, este deschis către mediul erudit al gândirii protestante şi încurajează o astfel de deschidere. Iar Meletie, care îi ține mai târziu lecții despre filosofia lui Van Helmont, are preocupări de astronomie, metafizică şi iatrofilosofie, mai ales după studiile făcute la Veneția şi la Padova.[61] Ceea ce înseamnă că influența lui Van Helmont în epocă este mult mai extinsă. Leibniz însuşi este influențat de acest autor, chiar dacă mai târziu va simți nevoia să se distanțeze de el în unele chestiuni filosofice, precum cele privitoare la ideea de *archeus*, preferând în locul acestuia conceptul de monadă.

Dar poate fi vorba, în cazul lui Cantemir, şi de o afinitate de ordin interpretativ, hermeneutic. Anume, teozofia lui Van Helmont nu doar că satisface mult imaginația unui filosof, ci pare să acorde o şansă nesperată filosofiei ca atare. Mai precis, o poate vedea „întemeiată pe o revelație individuală”.[62] Cantemir îşi va pune constant problema relației dintre credința creştină şi filosofie. Aceasta din urmă – ca năzuință către adevărata înțelepciune – nu se poate susține doar prin exercițiul discursiv al rațiunii. Filosofia are nevoie de un fond revelat al cunoaşterii, de la care să plece şi la care să revină în reflecția ei proprie. Încât, ideea de revelație individuală, posibilă prin facultatea numită *intellectus*, ca intuiție a minții în lumia grației divine, devine esențială pentru acest gen de metafizică.

Astfel îmi explic faptul că Dimitrie Cantemir insistă mult, pe fondul învățăturii testamentare, asupra unor limite ale filosofiei de tradiție greacă. Face acest lucru mai ales atunci când discută despre creația lumii şi providența

---

[60] Dan Bădărău, *op. cit*., p. 125, n. 4.
[61] Cf. Nicolae Iorga, *Byzance après Byzance*, Bucureşti, 1935, pp. 198-199.
[62] Petru Vaida, *Dimitrie Cantemir*, ed. cit., p. 62.

divină, timp şi eternitate, viaţă în genere şi formele celor existente.

De exemplu, în capitolul XI din cartea a II-a, referitor la cele petrecute în a treia zi a creaţiei, preia termenul de *archeus*, pentru a explica altfel decât în filosofia aristotelică apariţia unor forme, genuri şi specii. În prealabil, vorbise despre apariţia „golului, necesar în natură", prin însăşi forţa divină creatoare.[63] Devine astfel posibilă mişcarea naturală a fiecărei creaturi în parte şi a întregului după legile sale, mişcarea aerului, apei, exhalaţiile pământului etc. Aceeaşi forţă creatoare, divină, „glorifică /apoi/ un fel de facultate în chipul unui ferment de făină", ferment aruncat în „pământul virgin" spre a rodi. Acest *archeus* este de fapt „artizanul speciilor, sprijinul şi propagatorul seminţelor", „aşezat în centrul seminţei", atât pentru lumea vegetală cât şi pentru cea animală. Tocmai acesta transformă apa elementală „în substanţe solide, concrete şi în special vegetale, adică în specii, figuri şi forme de ierburi, de lemne precum şi de metale". Odată create, genurile şi speciile „încep să parcurgă învârtirea conform cu perioada determinată a duratei proprii"[64]. Alţi termeni preluaţi din noua filosofie a naturii – de pildă, *blas*, *fermentum*, *aether* – sunt aduşi în descrierea unei cosmogonii de inspiraţie explicit testamentară. De altfel, Cantemir singur spune, în *Laudă către izvoditor*, că îl consideră pe învăţatul flamand ca pe un filosof ce vorbeşte „după îndreptarul şi orânduiala adevărului toate în vremea a şase zile făcute, de isnoavă plăsmuire dumnezeieşte". Van Helmont apărea în ochii săi ca un filosof deopotrivă novator şi fidel interpretării creştine.

10. Cu alte consideraţii metafizice, Cantemir este mai aproape de gândirea patristică, aşa cum o întâlnim, de pildă, la Sf. Ioan Damaschin (ale cărui scrieri „stăteau la baza studiului teologiei în şcolile greceşti din epoca lui Cantemir"[65]). Faptul ca atare este vizibil mai ales în cartea a IV-a, *Despre timp sau eternitate*, şi a V-a, *Despre viaţă sau cvadrupla formă a lucrurilor*.

---

[63] Dimitrie Cantemir, *Metafizica*, pp. 71-72.

[64] *Ibidem*, pp. 73-74. Această lege „are un model biologic şi este inspirată de Van Helmont: orice fiinţă vie descrie un cerc al naşterii, creşterii şi pieirii, transmiţând principiul vieţii unei alte fiinţe, care va parcurge acelaşi cerc" (Petru Vaida, *op. cit*., p. 80). Indivizii se schimbă, suportă schimbarea, însă nu şi speciile, cele care duc cu ele principiul vieţii.

[65] Cf. Petru Vaida, *op. cit*., p. 69, n. 29.

Înţelesul conferit eternităţii este de proveniență teologică: „ceea ce în creator le cuprinde pe toate şi este cuprins de unul, anterior celor posterioare şi posterior celor anterioare". La un moment dat, vorbirea comportă secvențe apofatice, de pildă când spune că eternitatea „este punctul existenței divine, raza splendorii mai mult decât eternă, întunericul înconjurător, lucirea neapropiată"[66]. Se resimt ecouri din patristica răsăriteană ori de câte ori cercetarea naturii comportă o dimensiune hristocentrică şi soteriologică.

În acelaşi timp, Cantemir este vizibil atras de interpretarea simbolică – sau spirituală, cum adesea îi spune – a fenomenelor naturii. Acestea sunt raportate la rânduiala divină, în cele din urmă la evenimentul căderii şi la posibilitatea mântuirii omului. Cantemir resimte continuu nevoia să dubleze lectura literală cu cea spirituală. O face explicit, de pildă, în cartea a II-a din *Metafizica* sa, mai ales capitolele XXXI, XXXII şi XXXIII. În deschiderea capitolului XXXI, scrie: „Ştiința sacră ne învață că atunci când citim în literă că Adam a fost ucis, în spirit să înțelegem că a fost reînviat, şi când auzim că diavolul a înşelat pe Adam prin minciună, să ştim că el a înşelat nu pe Adam, ci /s-a înşelat/ pe sine însuşi"[67]. Iar în deschiderea capitolului XXXII face o altă precizare elocventă: „Acum se explică atât literal cât şi spiritual cuvântul Domnului «*să nu cumva»*, propus Evei, şi se reprezintă efectul atât literal cât şi spiritual al sentinței divine, atât după «*acum*» literal, cât şi după «*acum»* spiritual".[68] Exemplele, în acest sens, sunt numeroase. Ca să mai amintesc doar două locuri, în capitolul XIX din cartea a II-a, unde vorbeşte despre misterul creației omului, ne spune că „forma adamică prefigurează în mod enigmatic cele divine anterioare". Prefigurarea enigmatică – sau simbolică, în alte contexte – aduce în atenție lectura tipologică a unor versete testamentare. Iar în cartea a III-a, capitolul XV, va explicita prin sinonimie termenii cosmogonici din cele celor trei discursuri distincte: grec (mai ales presocratic), biblic şi modern (în speță, helmontian).

Efortul de dublare continuă a lecturii literale cu lectura simbolică este realmente impresionant şi dă seama, uneori, de subtilitatea interpretativă a autorului.

———

[66] Dimitrie Cantemir, *Metafizica*, p. 230.
[67] *Ibidem*, p. 116.
[68] *Ibidem*, p. 120.

Unele fragmente ilustrează o limpezime admirabilă a gândirii autorului. Reiau, în această privință, un singur loc. „Aşadar, precum în timp, aşa şi în viață trebuie să observăm universalitatea şi în acelaşi timp o particularitate oarecare. Căci viața lucrurilor nu este universală decât potrivit cu zisa adevărului: «*Eu sunt viața, calea şi adevărul*». De aici trebuie să conchidem cu evlavie: 1. Că nimeni nu trăieşte decât în viața universală; 2. Nimeni nu poate străbate periodul vieții decât în calea universală; 3. În fine, că nimeni nu este adevărat ce este decât în adevărul universal”[69]. Dacă acceptăm ideea că în gândirea răsăriteană categoriile organicului sau ale vieții contează mai mult decât altele, atunci putem evalua altfel aceste considerații ale lui Cantemir.

11. Ce aş îndrăzni să spun în cele din urmă? Cantemir este sensibil față de metafizica occidentală de la începuturile epocii moderne. Se orientează cu predilecție către anumite medii intelectuale, din motive în parte cunoscute. Autorii pe care-i invocă de obicei (stoicii târzii, unii neoaristotelicieni, Jan Baptista van Helmont sau Andreas Wissowatius) nu se fac recunoscuți prin radicalismul lor filosofic în gândirea europeană. Deşi excentrici şi influenți, sunt mai curând asemeni unor mediatori între două epoci şi între spații spirituale diferite. Dacă anunță un mod nou de gândire, o fac oarecum „ca în oglindă”, indirect şi fără un astfel de orgoliu. Constată că au în față perspective culturale distincte, aparent contradictorii, într-o lume ea însăşi indecisă şi cosmopolită.

Cantemir cultivă un model distinct de raționalitate, mult mai relaxat, deschis atât față de spiritul analitic, cât şi față de gândirea simbolică sau experiența religioasă. Cu alte cuvinte, priveşte liber către Occident, însă prin acei gânditori care au căutat să medieze între trecutul şi prezentul unei epoci: teologi deschişi lumii noi şi aristotelicieni critici față de scolastică, alchimişti eruditi, naturalişti excentrici şi teosofi.

În fond, modernitatea filosofică se constituie şi pe această cale, cu deschiderile ei realmente neaşteptate, nu doar pe cea a unei gândiri secularizate sau radicale. Cel puțin pentru unele medii istorice şi culturale din estul Europei, această cale distinctă, ce nu exclude raportarea pozitivă la tradiție şi

———

[69] *Ibidem*, pp. 257-258.

la lumea orientală, pare să fie adecvată.

Bibliografie

Bădărău, Dan, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, Editura Academiei, Bucureşti, 1964.
Bălan, M., *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago*, în Ion Ianoşi /coord./, *Dicţionarul operelor filosofice româneşti*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.
Cantemir, Dimitrie, *Mic compendiu asupra întregii învăţături a logicii*, traducere din limba latină de Dan Sluşanschi, studiu introductiv, note şi indice de Alexandru Surdu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1995.
Cantemir, Dimitrie, *Metafizica*, din latineşte de Nicodim Locusteanu, cu o prefaţă de Em. C. Grigoraş, Editura Ancora, Bucureşi, 1928.
Cândea, Virgil, *Studiu introductiv* la Dimitrie Cantemir, *Divanul*, Bucureşti, 1969.
Cândea, Virgil, *Cunoaşterea apofatică în gândirea lui Dimitrie Cantemir*, în *Academica*, V, 1 (49), nov. 1994.
Courtine, Jean-François, *Suárez et le système de la métaphysique*, PUF, Paris, 1990.
Debus, Allen G., *The Chemical Philosophy: Paracelsian science and medicine in the sixteenth and seventeenth centuries*, Courier Dover Publications, 2002.
René Descartes, *Oeuvres*, vol. IX, édition Adam & Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1904.
Fontanier, Jean-Michel, *Le vocabulaire latin de la philosophie, de Cicéron à Heidegger*, Ellipses, Université de Neuchâtel, 1991.
Freuler, Leo, *History of ontology*, in Hans Burkhardt & Barry Smith (eds.), *Handbook of Metaphysics and Ontology*, Philosophia Verlag GMBH, München, 1991.
Goclenius, Rudolph, *Lexicon philosophicum quo tamquam clave philosophiae fores aperiuntur*, Frankfurt, 1613.
Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985.
Iorga, Nicolae, *Byzance après Byzance*, Bucureşti, 1935.
Lemny, Stefan, *Les Cantemir. L'aventure européenne d'une famille princière au XVIII-e siècle*, Éditions Complexe, Paris, 2009.
Surdu, Alexandru, *Studiu introductiv* la Dimitrie Cantemir, *Mic compendiu asupra întregii învăţături a logicii*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1995.
Tsourkas, Cléobule, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans*, Bucureşti, 1948.
Vaida, Petru, *Dimitrie Cantemir*, în *Istoria filosofiei româneşti*, I, Editura Academiei, Bucureşti, 1972.

Teatrul politic în *Istoria ieroglifică* şi modernitatea romanului

Elvira SOROHAN

ABSTRACT. The Political theatre in The Hieroglyphic History and the modernity of the novel
In his novel, The Hieroglyphic History, written in 1705, D. Cantemir uses different epic techniques, in order to build up his subversive message. That is why in the first chapters of the allegory he lets his characters discuss about elections, so that the novel borrows certain dramatic features.The reader becomes a spectator who listens the debates and the discourses, and the author/ narrator is the director of this political play. This strategy makes the book very actual nowadays. The second part of this study focuses on the modernity of the novel, analyzing especially the fictional documents, the letters that the characters write in order to inform their chiefs or follow their own interests. Using so many strategies and different techniques, the novel is a very modern and actual one.

KEYWORDS: dramatic novel, D. Cantemir, political theatre, modernity, fictional document

Plec de la fraza eminesciană: „Un rău politic se poate vindeca atâta timp cât puțini îl văd; când îl vede toată lumea, el nu mai e de vindecat”. Însă, până să verificăm spiritul discursului romanului *Istoria ieroglifică,* dar şi în litera lui, valabilitatea permanentă a apoftegmei eminesciene cu puternice reverberații în anotimpul istoriei pe care noi înşine o trăim, să risipim mai întâi mirarea iscată de teatralitatea unui text epic. Să motivăm, deci, proprietatea primului termen al titlului prin câteva argumente de bază, la obiect, ştiind că argumentele se cântăresc, nu se numără. Impuritatea genurilor literare clasice este o realitate foarte veche în practica beletristicii şi destul de nouă în dezbaterea teoretică specializată asupra intergenurilor.

Există romane masiv dialogate şi puternic conflictuale, ca poziţie a personajelor, ceea ce înseamnă că sunt în sine dramatice. Dramaticul, o categorie estetică deschisă, este de neconceput fără dimensiunea dinamică a conflictului. După ce ai încheiat lectura integrală a *Istoriei ieroglifice*, în care genialul Cantemir plusează epuizant combinând epicul, dramaticul şi liricul, constaţi că în această artă combinatorie ceea ce domină e nota dramatică, o sursă ce împrumută energie şi epicului şi liricului. Posibilităţile scenice au inspirat şi înlesnit dramatizarea romanului, reprezentată la Iaşi, în 1973. Un secretar literar al teatrului, Mircea Filip şi regizoarea Cătălina Buzoianu[1] au rescris pe roluri, în rezumat, cartea principelui, păstrând, în linii mari, esenţa, ca sens, a textului originar. Şi totuşi, diferenţa rămâne. Durata receptării naraţiunii scrise, chiar dramatică fiind proza, nu are limite temporale. Poţi reveni cu lectura pe pagina scrisă spre a capta şi asimila sensul, mai ales în cazul acestui text baroc în formă şi foarte dens în idei, la nivelul fiecărei fraze. Or, receptarea în teatrul jucat pe scenă este imediată, fără reluări, determinată de însuşi regimul oral al acestei arte. Un roman comunică în forme diluate, scrise, iar teatrul în replici concentrate, respectând durata temporală suportabilă a reprezentării.

În *Istoria ieroglifică* personajele, care sunt persoane istorice ascunse sub măşti animaliere perfect adecvate caracterului, se autoexprimă într-o bogată retorică dialogală, pusă în conflicte ce par ireconciliabile politic, ca în teatru. Cu toate acestea, ele, personajele, nu au independenţă dramatică, rămân instrumente ale registrului narativ. Aici şi nu numai aici e meritul amintitei dramatizări. Citind corect valoarea scenică a textului cantemirian, autorii punerii în scenă s-au slujit şi de numeroasele didascalii, de detaliile dramatic expresive ale retoricii gestuale, extrem de nuanţate, descrise de Cantemir atunci când îşi introduce personajele în „theatrul cititorilor", lăsându-le să se autodezvăluie prin discursul în stil direct. Că îşi concepe prima parte a romanului ca spectacol de teatru politic o mai confirmă şi alte propoziţii de amănunt ce au funcţie de indicaţii în tehnica dramaturgiei. Însă

---

[1] Dosar 219 din Arhiva Teatrului Naţional, Iaşi, 28 iulie, text dactilografiat de 53 pagini şi adnotat de regizoare. În dreptul „numelui" personajului este trecută distribuţia.

dialogul şi didascaliile sunt condiţii *sine qua non* ale teatrului. Deşi, în anumite contexte, didascaliile pot fi luate drept comentarii metanarative. Nu şi aici, ele fiind imediat asociate rostirii discursurilor şi retoricii gestuale. Nici aspectele sonore nu lipsesc, nici efectele de surdină ale spuselor *en aparté*. Cu valoare complementară pentru dialog sunt, în acest caz, şi discursurile interioare ori ceea ce spune personajul cu voce tare, ca pentru sine. Ele au dimensiune autoreflexivă.

Chiar dacă paginile în discuţie sunt numai un teatru de citit în fotoliu, nu poţi să le ignori destinaţia gândită de autor. Concentrat într-o sintagmă, există în prefaţa de autor a *Istoriei ieroglifice,* un enunţ performativ, cum ar spune un lingvist, cu influenţă asupra cititorilor, pentru că îi pune în situaţia de a gândi. Enunţul este „theatrul cititorilor”[2]. Scrie Cantemir că a scos în „theatrul cititorilor” „faptele într-ascuns lucrate” şi, întrucât s-a sfiit să le spună pe nume, a recurs la ornamentul literar al măştilor acoperitoare, care mai mult descoperă decât acoperă. Deci, îi sugerează cititorului, din orice timp ar fi el, că este un spectator activ, un perlocutor de care autorul ţine seama, invitându-l să se simtă „privitor ca la teatru (tu în lume să te-nchipui”), să-şi reprezinte imaginativ spectacolul. Chiar să-l vizualizeze, prin anumite indicii de amănunt pe care i le dă. Realitatea verbală a fiecărui discurs în stil direct, ţinut în adunarea politică electorală, are calităţi teatrale. Ele, discursurile, nu sunt independente, intră în dialog, îşi răspund unul altuia, se contrazic. Cuvintele personajelor sunt „comentarii evaluative”[3] în dublu raport: cu realitatea şi cu ce a spus celălalt. Au şi o evidentă eficacitate întrucât stârnesc replicile celorlalţi, ale opozanţilor. Este acolo un *agon* politic al argumentelor *pro* şi *contra*. Măştile sunt deja ca nişte interpreţi ce iau cuvântul pe scena adunării. Sunt virtuali actori. Cei care i-au coborât pe scena teatrului, au desăvârşit orientarea dată de autor spre această finalitate. Să nu uităm că Dimitrie Cantemir făcuse, cronologic anterior, un masiv exerciţiu al dialogului dramatizat în *Divanul*. Sigur, un model dialogal putea avea în orice dialog platonician. Însă vorbitorii *Istoriei ieroglifice* nu au un

———

[2] Dimitrie Cantemir, *Istoria ieroglifică*, I-II, ediţie îngrijită şi studiu introductiv de P.P. Panaitescu, I. Verdeş, E.P.L., Bucureşti, 1965.
[3] Philippe Hamon, *Text et idéologie*, Paris, PUF, 1984, p.125.

arbitru precum Socrate, ci un povestitor care le dă cuvântul, se retrage, îi ascultă, înregistrează descriptiv reacţiile discursului asupra auditoriului din interiorul textului şi, în cele din urmă comentează, ca pentru sine şi pentru noi, discursul rostit. Schema se repetă ritmic. Aşadar, avem de a face cu un discurs nu numai în sine dramatic, ci cu o secvenţă dramatică, imaginată ca tablou de teatru politic, integrat perfect în textul narativ. Este această parte o structură conflictuală pe motiv electoral, dar neautonomă, decât dacă e decupată şi transcrisă pe roluri, cum s-a întâmplat. Devine astfel obiect al *dramatologiei*, cum numesc unii teoreticieni[4] domeniul.

În 1973, motivaţia estetică şi aniversară – se împlineau 300 ani de la naşterea principelui scriitor – acoperea şi o apetenţă personală a celor care au dramatizat textul cu evidente semnificaţii politice, de vreme ce punea în cauză conflictul dur între puterea tiranică a Corbului şi spiritul superior, nesupus, sigur de sine, al Inorogului, conflict rezolvat utopic în favoarea acestuia din urmă. Este de înţeles ce efect putea să aibă atunci ideea cărţii lui Cantemir, un teatru al politichiei balcanice satirizată până la caricatură, într-un moment când la noi, în plin totalitarism, se acutizase conflictul între intelectual şi puterea obtuză care controla şi viaţa intimă a individului. Punerea în scenă a satirei împotriva despotismului le putea furniza celor doi oameni de teatru satisfacţia, întegral conştientă, şi siguranţa de a spune prin altul lucruri altfel periculoase. Discursul acoperit era la modă, cum nu mai e acum. Un sentiment comun, de frustrare, îi apropia de principele cărturar. Într-un fel, ei, oameni de teatru ai anului 1973, au conspirat subversiv, mizând pe posibilităţile imense de semnificare scoase din conflictul esenţial al romanului susţinut de rezistenţa spiritului la presiunea puterii politice vremelnice. Finalmente se întâmplă chiar izbânda spiritualului asupra prostiei. În discursul textului se conţinea, simultan, ameninţarea şi speranţa. Iluzia, ca act pur imaginativ şi afectiv, era o necesitate psihologică, o alternativă la frustrare. Şi Cantemir înscenase iluzia în varii forme ce sporesc valoarea analizelor psihologice din *Istoria ieroglifică*. Inorogul se iluziona în

---

[4] Oswald Ducrot, Jean-Marie Schaeffer, *Noul dicţionar enciclopedic al ştiinţelor limbajului,* Editura Babel, Bucureşti, 1996, p.483. Tot aici şi despre funcţia didascaliilor în textul dramatic.

triumful lui spiritual asupra prostiei. El trăieşte imaginar, poate autoironic, izbânda asupra tiraniei Corbului. Scrie pe ultima pagină a romanului: pe de o parte, „de viaţa primejdioasă supărat şi săturat fiind", Inorogul se bucură de „înalgiosul" Corbului, înduplecându-se la „tropurile ritoriceşti" ale trimisului acestuia ca să facă pace şi triumfă de-a dreptul când, „cu capetele plecate", toate zburătoarele feroce şi slugile lor „copitele îi săruta". Iluzie de povestitor, prins şi el în jocul teatral al măştilor din scenariul politic. Şi Hameleonul se iluziona atunci când traducea simbolurile apărute în visul său, ca fiindu-i favorabile, când ele îi prevesteau eşecul. Sau, o altă situaţie, una dintre multe altele, când iluzia afectivă profită de somnul raţiunii care, dormind, n-o poate paraliza, este aceea când, flămând de putere şi simţind că este aproape de ea, Ursul se inflamează psihic şi trăieşte atât de intens şi periculos iluzia belşugului dat de privilegii, încât moare „ mâncând miere de părere". Ne spune imaginativul principe un lucru de mare subtilitate, că în condiţiile critice ale unei lumi tiranizate, lipsită de iluzii, când totuşi această tulburare apare ca un miraj, ea poate fi fatală, pentru că scoate fiinţa din realitatea potrivnică şi o lasă fără apărare. Oricând se poate demonstra, aparte însă, că romanul lui Cantemir oferă una dintre cele mai pătrunzătoare şi variate analize psihologice şi de comportament uman din câte s-au comis în literatura estului european, la ora aceea şi chiar mai târziu. A fost destinat acest gânditor, înzestrat cu intuiţie şi inteligenţă superioare, să dea o reprezentare simbolică a umanităţii timpului său, şi nu numai, umanitate cuprinsă de febra puterii politice dorită, câştigată şi exercitată în stil balcanic, coruptă şi de dominaţia unei puteri supranaţionale sau supraetnice, închinătoare la zeiţa Epithimiei, care pe româneşte poftă de bogăţie se cheamă. Condeiul lui a fost un sceptru. Un proverb arab spune: „Condeiul este un sceptru, dar cât de puţini regi sunt între scriitori". Cantemir a fost unul dintre puţinii astfel de regi.

Şi acum, conduşi de logica interpretării amintită de Cantemir în prefaţa *Compendiului* de logică, recurgem la o judecată ce ne deschide şi ne motivează continuarea demersului. Când o operă literară epică prin clasificare, este în bună parte dialogată, şi e recomandată ca teatru, înseamnă că autorul i-a programat teatralitatea. Iar dacă materia teatralizată priveşte un

eveniment electoral, atunci, fără nici o îndoială, ne delectăm citind un spectacol politic, jucat de „dobitoacele platoniceşti", cum numeşte principele, parcă pedepsitor, fauna politică a timpului, în care el făcea figură aparte.

Conținutul discursurilor politice electorale şi comentariul autorului pe marginea lor, ca şi cum ele nu i-ar aparține lui, lămuresc semnificația tematicii. Numai că un astfel de text labirintic solicită o lectură răbdătoare, care să revină asupra fiecărei fraze, dacă vrea să nu-i piardă noima ce se despleteşte în nuanțe. Decriptarea discursului, spune Cantemir, va fi o problemă a viitorului. Se aştepta ca cineva să prindă cheia. Înțelesul, „a cărui cheie când să va afla şi a cui mână o va prinde şi cu dânsa lavirintul a deschide să va învrednici, supt vremile de apoi este să aşteptăm". Călinescu a fost cel dintâi cititor care a prins cheia. Se ştie, literatura mimează realitatea în diferite grade. La Cantemir literaturizarea alegorică a realității istorice este foarte complexă (cum era şi spiritul lui neobişnuit), dar nu e mai puțin un document al umanului manifest în context. E ceva ce istoria ca ştiință nu are în vedere, deşi uneori şi-a însuşit legendarul. Nu exagerează Gustave Le Bon în faimoasa, nemuritoarea lui carte, *Psihologia mulțimilor,* când scrie: „Dacă trecutul nu ne-ar fi lăsat moştenire opere literare, artistice, nu am cunoaşte nimic real"[5] despre psihologia umană adevărată.

În structura profundă a temei alegorizate este stigmatizată o lume politică ce nu este numai a acestui text. Deşi e îmbrăcată în detalii cu specific local, esența discursului ne spune că în politică se manifestă universalii (cu un termen scolastic) ale naturii umane, cum ar fi dorința de dominație, versatilitatea, impostura, delațiunea, intriga, minciuna şi tot felul de alte imoralități. În trena politicii vicioase, dacă mai există vreuna altfel, vine cea mai teribilă corupție, personificată de Cantemir prin grotesca „boază a pleonexiii", adică zeița lăcomiei, a cărei statuie mecanică străjuieşte în centrul „Cetății Epithimiei", adică Țarigradul, cetatea poftei de aur. Că este aşa, ne conving cele aproape o mie de paranteze ce conțin ziceri şi apoftegme din înțelepciunea lumii, despre date universale ale umanului. Sunt paranteze

———

[5] Gustave Le Bon, *Psihologia maselor*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1991, p. 31. Dacă parcurgi şi capitolul „Mulțimi electorale", ai impresia că Le Bon l-a citit şi pe Cantemir ca să scoată trăsăturile paradigmei.

cu funcţie asertivă, mai mult afirmativă decât negativă, în marginea faptelor particulare povestite şi care, nu numai că actualizează, dar validează mereu şi mereu, întărind concluziile înţelepţilor. Procedând astfel, Cantemir contribuie la o tipologie antropologică recurentă ce ar putea să intereseze antropologia politicului. Sondând particularul, el a reprezentat generalul. Unui cunoscător al dialecticii şi mânuitor al logicii, cum era el, inferenţa, ca strategie inductivă a gândirii îi era la îndemână. Cantemir face astfel o „exighisis", cum singur spune, o exegeză a epocii sale pe care o descrie şi, figurând-o alegoric, o interpretează în acelaşi timp.

Din tot ce este problematica de ordin politic, ca mecanism al puterii şi supunerii, al maşinaţiilor la vedere şi de culise, din variata galerie de profiluri implicate direct în dialog am selectat, înainte de orice, tiranul, ţinta principală a autorului. În culise, ca personaje active în urmărirea Inorogului funcţiona o poliţie politică, a dulăilor şi ogarilor, dirijată de Hameleon. Toţi însă acţionau sub puterea răzbunătoare a tiranului. Voinţa absolută e mascată sub obrăzarul Corbului, stăpânitor al zburătoarelor vorace şi manipulator al animalelor de pradă. Cum spune repetat Cantemir, păsările rapace din Muntenia, acoperite de emblema Vulturului, semn al regalităţii absolute, dominau tagma animalelor terestre din Moldova, nici ele mai puţin prădalnice. Acestea din urmă nu prea erau protejate de emblema lor, Leul. Simplu simbol, Leul acestei lumi, temperamental mai domoală, nu semăna cu cel din fabula lui Antistene, citată de Aristotel în *Politica*. „Legea nu e făcută pentru bogaţi – ei înşişi sunt legea", scrie stagiritul şi serveşte fabula despre „cum au răspuns leii decretului dat de adunarea iepurilor relativ la egalitatea generală a animalelor". Răspunsul leilor a fost: „asemenea cerere ar trebui susţinută cu gheare şi dinţi ca ai noştri"[6]. Soarta decretului iepurilor a fost aceeaşi ca a unei moţini de cenzură depusă de opoziţie în parlamentul zilelor şi anului de acum. Şi în vremurile lui Cantemir totul se întâmpla după voia Corbului, şi nu a iepurilor.

---

[6] Aristotel, *Politica*, în româneşte de El. Bezdechi, Cultura Naţională, Bucureşti, 1924.

La adunarea electorală, de alegere a unui domnitor, masa cvasi-anonimă, reprezentând mulțimea compusă din păsări şi animale blânde, era chemată ca să semneze actul final, încât totul să pară democratic. Singur naratorul îi constată „servitutea voluntară", cum ar fi spus Etienne de la Boétie[7], de care profită puterea absolută a unuia singur. Lumea alegorizată a principelui, care dorea şi el puterea, când îşi scria romanul, dar, paradoxal, ura politica, se împărțea categoric în „stăpân şi stăpânit". Stăpânul face ce vrea, iar stăpânitul zice şi face ceea ce-i place stăpânului, „când suflă stăpânul, atuncea răsuflă stăpânitul şi în cuvintele slugii duhul stăpânului lucrează", comentează parantetic autorul. Curată „servitute voluntară" în situația în care Corbul, minte mediocră, manipulează adunarea printr-o falsă persuasiune. Discursul rostit de el este o parodie a retoricii clasice, un simplu silogism, semn al gândirii elementare. Cu toate acestea, supuşii frumos crăngăitul Corbului lăudară şi cu multe linguşituri învățătura-i şi înțelepciunea-i preste nouri ridicară (că mai toți supuşii de frică obicinuiți sunt, nu ce adevărul, ce ce stăpânul pofteşte, aceea să laude şi să fericească)". Şi, ce a vrut Corbul, aceea s-a ales, candidatul pentru care el plătise, încă înainte, cu aur către zeița lacomă. Deci, adunarea electorală a fost formală, gâlceava discursurilor cu o retorică foarte colorată, cheltuită în gol, totul s-a decis în culise. Hidoasa Strutocămilă, alegorie a imposturii, „traghélaful firii", cum o numeşte autorul (un monstru hibrid, greşeală a naturii) şi ca minte şi ca înfățişare fizică grotescă, îmbracă hlamida de domnitor. *Sic volo, sic iubeo,* este principiul politic nociv al satrapului Corb. Sub această formulă, dedusă din comportamentul personajului de-a lungul întregii intrigi, puternic conflictuale, a romanului, se desfăşoară tragi-comedia politicului. Totul sub bagheta Corbului care domneşte în numele unui pretins, fals adevăr. Dar, vine o vreme, spune plin de speranță naratorul, când, „lin suflând austrul adeverinții şi într-o parte dând poalele hainei adevărului, grozavă goliciunea minciunii descoperindu-să să arată (că din trii picioare a scăuieşului minciunii, unul scoțându-să... cu bună samă cu capul în gios să dă)".

———

[7] Etiene de la Boétie, *Discurs despre servitutea voluntară,* Editura Universal Dalsi, Bucureşti, f. a.

Aşteptare de cărturar! Cum cărturari suntem în act sau virtual, toţi cei care citim şi înţelegem cartea principelui. Împrumutând versul lui Dante, Cantemir, nu prin divina, ci prin tragi-comedia lui, ne îndeamnă: „O, voi, care aveţi minţile sănătoase, contemplaţi doctrina ce se ascunde sub vălul" ieroglifelor mele. În această enormă şi încă foarte vie fabulă, care este *Istoria ieroglifică*, ni se oferă un profund dramatic roman politic, aşa cum şi ultimele cercetări o recunosc, în ample sinteze.[8] Încă multe ar mai fi de spus despre un Cantemir contemporanul nostru şi mare autor de teatru politic peren, cum se vede. De aici şi modernitatea romanului, chiar din punct de vedere estetic, având o actualitate nevestejită de trecerea timpului, cum numai opera lui Eminescu şi Caragiale mai pot fi considerate.

Este un adevărat fenomen ca la începutul unei literaturi să se scrie o operă care să uzeze de toate artificiile viitoarei literaturi. Fenomenul l-a produs genialul Cantemir prin crearea acestui dintâi text ficţional, de structură romanescă: *Istoria ieroglifică*. Pe lângă mutaţia radicală produsă de el prin negarea paradigmei vechi a povestirii nonfictive, dar plină de înţelesuri, a cronicarilor şi trecerea la ficţiunea romanescă de mare amploare, principele erudit, total dezinhibat, îşi integrează cu îndrăzneală opera în fluxul european şi oriental al literaturii contemporane lui şi chiar mai mult. După 1700, literatura lumii era, în mare parte, încă la ora discursului alegoric preferat de mari scriitori, pe toată întinderea secolului luminilor. La aproape două decenii după Cantemir, Montesquieu va publica, sub văl oriental, subversiva alegorie epistolară, prea cunoscută, sub titlul *Les lettres persanes*, tipărită sub anonimat la Amsterdam (1721), dar, oricum, în timpul vieţii autorului. Şi tot la celălalt capăt al Europei, în spaţiul britanic, în 1726, mult după romanul lui Cantemir (rămas, vai, în manuscris până în 1883), apar *Călătoriile lui Gulliver*, care i-au adus faima universală irlandezului Swift. Romanul lui Cantemir îi stă alături prin măiestria substituirilor alegorice, prin simbolurile şi sarcasmul satirei ce vizează o lume grotescă în toate ipostazele ei, ca realitate posibilă în esenţă, cum e orice ficţiune. Viziunea, în ansamblu

---

[8] Ştefan Lemny, *Les Cantemir: L'aventure européenne d'une famille princière au XVIII*e *siècle*, Editions Complexe, Paris, 2009.

ca şi în detalii, meritată de obiectul reflectării, atât de provocator în actualitatea lui, ne-ar legitima să-l socotim pe Cantemir contemporanul nostru. Din cauza dificultăţilor textului, contemporaneitatea lui e mai greu de acceptat decât actualitatea lui Caragiale, spre exemplu. De-ar fi mai bine şi mai mult citită *Istoria ieroglifică*, am invoca astăzi sentenţiile principelui tot atât de des, pe cât aducem în limbajul uzual sintagme din Costin, Eminescu şi Caragiale. Dar, destinul i-a rezervat lui Cantemir faima europeană de istoric al Imperiului Otoman[9] şi nu de romancier. Posteritatea istorico-literară şi-l revendică, aşa cum e drept, pe Cantemir autorul romanului iluminist, scris în anii 1704 – 1705, când în Europa abia începea să se cristalizeze gândirea epocii luminilor. Raportată la romanul grec târziu, *Istoria ieroglifică* înseamnă continuitate, iar în comparaţie cu istorisirea nudă din cronici e o adevărată revoluţie în istoria scrisului românesc.

Însă nu despre precedenţa cărţii lui în cronologia marilor alegorii europene ale secolului al XVIII-lea vrem să vorbim. Recitirea făcută de noi cărţii labirintice are o intenţie precisă, relevarea a ceea ce a rămas viu din romanul cantemirian ca tehnică narativă, răspunzând astfel ideii de modernitate, în înţelesul pe care îl dăm noi termenului ce poate fi sinonim cu actual. Considerată a fi, la vremea ei, o carte subversivă şi de aceea nepublicată, *Istoria ieroglifică* ar fi primul „roman de sertar" din literatura română, dar nu şi ultimul. Cenzura politicului asupra spiritualului, cum se vede, nu e deloc nouă.

Complexitatea romanului ne obligă să precizăm că „cititorul model", convocat de autor în prefaţă, interlocutorul tăcut cu care vrea să comunice într-o „voioasă simpatie" (ceea ce înseamnă umor şi încredere), nu e un cititor mediocru, ci unul de elită, care să aibă aderenţă intelectuală la ideile şi

———

[9] Până într-atât s-a confundat numele lui Cantemir cu *Istoria Imperiului Otoman*, încât a fost considerat cel mai mare orientalist al Europei, mai bine de un secol. V. Hugo îl cita elogios în prefaţa poemei sale sociogonice, *La légende des siècles,* motivându-şi elogiul. Romanticul francez apelase la traducerea franceză a cărţii pentru informaţiile documentare, după cum se arată încântat şi de bogăţia legendelor care l-au ajutat să realizeze atmosfera în ciclul *Orientalelor*. Traducerea în engleză i-a folosit lui Byron pentru un fragment din poema *Don Juan*, cum nota poetul englez în subsolul unei pagini.

stilul, deloc simple, ale textului. Ar fi fost acesta un cititor meritat de Cantemir literatul şi, deopotrivă, de limbajul elitar al hieroglifelor, visat de umanişti a fi scrierea simbolică a dialogului scris, care să-i separe de *vulgus profanum*.

Intitulându-şi astfel romanul, Cantemir înnobilează, complică, subtilizează fabula, o revigorează. „O fabulă este o lume posibilă”[10] imaginată ca „istorie”, închegată din fantasmele autorului incomod, ca şi romanul lui. Dacă este „ieroglifică”, înseamnă că e cifrată cu ajutorul semanticii animaliere universale, pe alocuri ajustată, transformată chiar, spre a răspunde voinţei autorului de a mistifica subiectiv istoria reală. Prin urmare, istoria e şi ascunsă şi redimensionată, falsificată astfel încât să răzbune complexul unui frustrat, în ordine socială, cum a fost şi beizadea Dimitrie în prima tinereţe şi nu numai. Pentru că el ca autor, omul din lumea reală, mânuitor de condei, apare în roman în dublă ipostază de narator (ca entitate teoretică), povestitor când la persoana a treia, când la persoana întâi, dar şi în ipostaza de personaj, şi încă protagonist, ne oferă cel mai convingător argument că avem în faţă un roman autobiografic. Cantemir a ridicat acest tip de alegorie la o maximă valorică ce lasă în urmă toată literatura europeană scrisă în umbra bestiariilor greceşti şi orientale din care a coborât şi *Panciatantra* şi *Esopia* şi *Parlamentul păsărilor*, opul lui Chaucer, ori fabula lui La Fontaine şi multe altele. După el, la nivel european, alegoria animalieră va mai fi solicitată, ca procedeu ficţional, încă un secol, cel puţin. Astăzi, procedeul se consideră datat, dar nu uitat.

Însă, dincolo de acest obrăzar, condamnat la desuetudine, care mai mult descoperă decât acoperă şi care nu e altceva decât limbaj cifrat, formal considerându-l, cartea principelui fondator în istoria ficţiunii narative româneşti se ridică deasupra contextului extrem de sărac din punct de vedere estetic şi uzează, studiat, de tehnici structurante perfect actuale. Asupra câtorva dintre ele vom întârzia cu analiza.

Că este *Istoria ieroglifică* un discurs figurat, un nou tip de comunicare, ostentativ acoperită, ce trebuie citită ca atare, ni se spune din

---

[10] Umberto Eco, *Lector in fabula*, Editura Univers, Bucureşti, 1991, p. 209.

prefață. Tot acolo cititorul e inițiat asupra a ceea ce este cartea ca „theatru al cititorilor", ce a însemnat pentru autor efortul de a face să renască persoana istorică în personajul literar alegoric, din ce motiv a procedat astfel, cum trebuie încorporate sentențiile înțelesului general al frazei şi, în fine, asupra a tot ce ține de gestul nou al actului narativ ludic. Ştiind bine că zdruncină tipul narațiunii lineare a cronicii şi că astfel schimbă canonul, Cantemir se aşază explicit în descendența romanului grec. Ceea ce-l preocupă mai întâi e ordinea temporală, structurarea evenimentelor, diegeza deci, în ideea de a releva cauzalitatea umană a întâmplărilor prezente ce-şi pot avea explicația într-un trecut rememorat cu necesitate. De aceea e invocată, drept model, tehnica *in medias res*, veche de când exista romanul grec al lui Heliodor, *Etiopicele* şi totuşi nouă, de vreme ce e o structurare încă incitantă pentru organizarea temporală a romanului. Tehnica rememorării, ca întoarcere explicativă în trecut, nu trebuie să mai insistăm, e utilizată până la uzură şi astăzi în arta construirii romanului, cu largă influență şi asupra cinematografiei actuale de calitate. În ce-l priveşte pe Cantemir, demonul explicativ era atât de activ, încât în excesele lui identificăm una dintre principalele surse ale barocului în idei, procedee şi stil supraîncărcate.

Cum s-a slujit Cantemir de acest procedeu, asupra căruia îşi previne cititorul încă din prefață? În inima romanului, cartea a şasea (din cele douăsprezece) conține confesiunea Inorogului, ca punct de vedere subiectiv, asupra rădăcinilor vechi ale conflictului actual între el şi Corb. Cu această motivație evocă evenimente anterioare, ce prilejuiseră disensiuni între tatăl său şi Corb. Dar spațiul capitolului mai este consacrat şi unui splendid eseu despre prietenie. Sunt pagini ce amintesc de dialogul platonician *Lysis*, pe această temă. Cu partea a şaptea, desfăşurarea conflictului îşi urmează cursul, dar numai după ce interlocutorul Inorogului, Şoimul, cât şi cititorii romanului, din orice timp, vor fi fost deplin lămuriți asupra cauzelor intrigii politice, prin această necesară întoarcere într-o istorie, şi ea radical redimensionată estetic.

În interiorul acestei vechi şi totuşi noi structuri romaneşti, nouă pentru că a suportat avataruri şi adaptări, Cantemir utilizează surprinzător de multe strategii narative viabile şi astăzi, unele chiar supralicitate. Dar, la ceasul acela, ele erau de o absolută noutate în literatura de limbă română. Reperele principelui erudit erau universale. Am putea divaga şi pe ideea dacă

nu cumva erudiția sufocă unele pagini, dacă parantezele scientiste nu ies din cadrul estetic al discursului satiric, care este şi noima romanului. Dar nu asta urmărim acum.

Tehnicile narative utilizate asigură varietatea comunicării faptelor, autorul îşi maschează mereu prezența, se retrage temporar şi se lasă înlocuit de alte voci, care, aparent, nu mai sunt ale lui, ci ale personajelor. Aşa, primele părți ale romanului se compun din discursuri, care mai de care mai caricaturizant, rostite, în stil direct, într-o adunare politică electorală. Estetizând retorica, autorul îmbracă, pe rând, haina verbală, mereu alta, adecvat croită pe talia intelectuală a vorbitorului. Ideea de a pune în dialog „oratorii", care se contrazic, se provoacă, se denigrează, aduce un spor de dramatism *sui generis* în intenția de a discredita nivelul parlamentarismului sud-est european, nu numai cel de la 1700. Cum am şi atras deja atenția, conținutul acestei părți dialogale asigură actualitatea romanului, parțial citit, pentru că aşa a fost gândit, ca teatru politic.

Întregul narativ al romanului absoarbe în compoziție numeroase apologuri povestite cu pasiune şi tâlc de mai multe personaje. Cele mai frumoase sunt poveştile Vulpii, citite azi ca instrumente de caracterizare indirectă a unui personaj. Cu aceste fabule în fabulă, Cantemir plăteşte un evident tribut manierei narative orientale, cu literatura sa de factură sapiențială, dar şi mentalității populare româneşti. Inserarea lor are rostul de a susține discursul auctorial, de a-i adânci sensul, istorisind o situație perfect asociată logic cu ceea ce el povesteşte din istoria trăită subiectiv. Niciodată, până astăzi, inclusiv, prozatorii n-au încetat să uzeze de acest procedeu al poveştii în povestire, ca schimbare de registru ce incită lectura.

Întors din nou cu fața spre modelul grec, sau spre textul biblic, Cantemir îşi îmbogățeşte structura romanului printr-un întreg capitol (al şaptelea), al cărui spațiu, extrem de bogat în simboluri, e acoperit de visul unui personaj proteic şi de aceea malefic, Hameleonul. Cum un eseu al lui Roger Caillois[11] o sintetizează, prezența visului premonitoriu (dar în romanul cantemirian e mult mai mult decât atât), se identifică deopotrivă în literatura

---

[11] Roger Caillois, *Eseuri despre imaginație*, Editura Univers, Bucureşti, 1975, p. 331.

Orientului, ca şi în cea occidentală, de la antichitate până astăzi. Din orice perspectivă ar fi citit, acest episod al visului intricat în narațiune face proba că principele a istovit toate posibilitățile de relevare literară a unei psihologii complicate, scăpată de sub cenzura rațiunii, total dezinhibată în stare de somnie. Lăsăm altora să recitească textul, pentru o mai proaspătă interpretare, întrucât un punct de vedere dezvoltat l-am exprimat într-un studiu mai vechi[12].

Din mulțimea procedeelor moderne, folosite cu o uimitoare siguranță epică, vom semnala, spre a le releva ca atare, două dintre ele. Cel dintâi se referă la prezența *segmentelor epistolare* din părțile ultime ale romanului, toate pe subiecte ce întrețin intriga politică. Redactate în stilul epocii, scrisorile sunt adevărate documente ce reflectă o mentalitate caracteristică politicii balcanice. Iar în economia povestirii, ele apar ca mijloc de diversificare narativă prin simulacru epistolar, cu funcția retorică de a crea iluzia de realitate verosimilă. Ele nu sunt introduse cu ostentație în construcția acestei realități secunde, univers convenabil alter-egoului auctorial, Inorogul. Modernitatea procedeului constă în intenția de a scoate culisele în scena paginii, acuzând metode nevăzute, dar ştiute ale politicii corupte. Conținutul şi stilul rămân în rama epocii, însă procedeul politic e atât de frecvent, încât el nu mai este numai al unui timp sau al unui anume loc. Are mereu un aici şi acum.

Până să devină poezie didactică şi chiar gen literar, cum e considerată corespondența între personalități, ca document istoric şi psihologic, sau până să se constituie într-o structură studiată de roman epistolar, scrisorile sau „cărțile", cum le numeşte Cantemir, sunt învestite cu funcția estetică de inserție narativă ce participă original la compoziția romanului. Ele intră în jocul ficțional, sunt un artefact, o invenție ce acuză în subiacent corespondența diplomatică de intrigă măruntă, de joasă calitate. Au doar aparența documentului, cum sunt şi alte „documente" din paginile satirice ale cărții. De la ceremonia frazelor introductive, de adresare, şi până la formulele consacrate de încheiere, aceste secvențe epistolare pun în lumină mecanismul

---

[12] Elvira Sorohan, *Cantemir în cartea hieroglifelor*, Editura Minerva, Bucureşti, 1978, p. 181.

literaturizării folosit cu dezinvoltură de autor. Ceea ce imaginează el e, mai întâi, conţinutul, căruia îi găseşte cuvântul potrivit. Remarcabilă e şi iscusinţa cu care le montează în text. Niciodată lăsate libere, totdeauna scrisorile sunt escortate de un avertisment introductiv al autorului şi urmate (după ce au fost „reproduse" în stil direct), de un comentariu al efectului produs asupra adresantului. Nici un amănunt nu e neglijat. Încorporate organic în jocul ficţional alegoric, epistolele sunt un ferment ce precipită acţiunea spre rezolvarea finală. Mai toate conţin delaţiuni, informaţii compromiţătoare, ordine date de Corb sau Hameleon şi rapoarte ale supuşilor trimişi să-l vâneze pe Inorog şi apoi să facă pace cu el, cel neînvins, superior tuturor. Deci, scrisorile agravează în stil balcanic relaţiile interumane, ca mai apoi să le pacifice interesat politic. Mulţimea scrisorilor şi rolul lor de orientare a acţiunii ar îndreptăţi afirmaţia că, cel puţin în partea finală, *Istoria ieroglifică* ni se impune, în mod neaşteptat de îndrăzneţ, ca roman epistolar de alură pamfletară. Intriga se ţese prin scrisori. Prin asta, dar nu numai, cartea e un roman al epocii luminilor şi modern totodată, graţie durităţii critice care îl anunţă pe Arghezi, cel din grotesca resentimentară a *Tabletelor din ţara de Kuty*.

Încastrate în naraţiune, „cărţile" Corbului, ale Şoimului şi altele înlocuiesc povestirea autorului. Şi, ca procedeu de construcţie, ele au o înlănţuire dinamică în conţinut. Scrisorile trimise provoacă un răspuns şi împlinesc astfel, fără sincope, povestirea evenimentelor cauzate de ele. O culminaţie în ameţitoarea circulaţie a scrisorilor o constituie drama scrisorii rătăcite; epistola cade în mâna celui care era incriminat în ea. Curat motiv de proces şi schimbări radicale de raporturi în evoluţia conflictului. Aici procedeul îşi atinge limita, iar cititorul realizează importanţa strategiei epistolare şi participarea ei la structura labirintică, barocă, a romanului. E timpul să mai observăm că epuizarea procedeului vine şi de acolo că i se folosesc toate posibilităţile. Autorul, când le „reproduce" în întregime, când îşi asumă libertatea de a le rezuma sau, în fine, face numai aluzie la conţinutul unor epistole. Dincolo de aceste trei trucuri, procedeul nu mai oferea nici un fel de resurse. Aceleaşi, fără nici o înnoire sunt utilizate în romanul contemporan. Dar, să nu uităm ce a făcut Caragiale dintr-o scrisoare rătăcită şi cum a influenţat ea viaţa politică a unui oraş de provincie.

În ordinea hiperbolizării umoristice, apogeul se atinge cu cele două scrisori-raport, trimise Corbului, contradictorii ca atitudine. Una, venită din

partea Dulăilor, îl incriminează grav pe Inorog, fiind „împodobită", cum se spune, cu pâri „decât cerneala mai negre". Cealaltă „carte", scrisă de Şoim, dimpotrivă, apără dreptatea Inorogului, rugând să înceteze „goana nepriete-nească". Comicul, de semnificație etică, decurge din imaginea vizualizată, subtil punitivă, descrisă de autor, fapt care ne obligă s-o ilustrăm, spre a ne reprezenta comicul situației: „Corbul, dacă, din două părți, două feluri de scrisori luând, cu doi ochi două cărți citea, şi cu două urechi, două poveşti împotrivă auzea. Cu ochiul cel drept, cu urechea dreaptă pe cartea Dulăilor fu şi mincinoase cuvintele şi clevetelele lor asculta. Iară ochiul stâng şi urechea stângă pe slovele curate şi cuvintele adevărate ale Şoimului [el, Corbul], în minciună le întorcea ... (căci minciuna ... la cei stăpânitori mai mare încăpere are)"[13].

Pe Cantemir literatul, capabil de mari corespondențe, scrise cu talent şi substanță, îl citim în cea mai izbutită dintre epistolele romanului, „Cartea" Inorogului trimisă Cucoşului Europei (ambasadorul Franței la Istanbul). Compozițional, afectiv şi stilistic, textul este exemplar, ca fragment de poezie şi filosofie socratică. A doua oară, aceste pagini ne aduc în minte dialogul *Lysis* (sau despre *phylis*), al lui Platon, semn al singurătății Inorogului, ființă excepțională aflată în căutarea alterității. Sunt rânduri ce conțin meditații adânci pe tema nevoii de celălalt, a afinității bazate pe simpatie, iar „simpathia fiica asemănării ieste şi din dragoste se naşte". Prietenia desăvârşită e definită, la persoana a treia, printr-un joc de pronume, hotărât şi nehotărât, astfel: „alt el într-altul şi alt altul în sine este, trăieşte şi vieţuieşte". La prima vedere poate să pară o încurcătură de limbă, ceea ce de fapt sugerează învestirea totală a unei ființe în cealaltă. E o aspirație spre prietenia ideală, invocată într-un momente de criză, când Inorogul era victima pretutindeni vânată. Starea de criză, de *impossibilitas*, îşi găseşte expresia potrivită în hiperbola epuizantă. Ca stil, scrisoarea e redactată în fraze poetice, cu ritm interior. Urmărit cu „neastâmpărată vrăjmăşie", Inorogul îşi găseşte căile închise, e captiv în temnița existenței, circular primejduită. Adversarii, „potecă necălcată, cale neumblată, vale necercetată, vârf nesuit, munte necovârşit, câmp necutreierat şi deal neîncongiurat n-au lăsat... Aşa,

---

[13] Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, vol. II, p. 104.

cât a zice s-ar putea, în cer de m-aş sui, acolo sunt câini, în fundul mării de m-aş coborî, acolo sunt dulăi, în munți cotei, în dealuri copoi, în câmpi ogari, în stuhuri sampsoni şi în tot locul fălci deschise, guri căscate şi colți rânjiți, ca şi cum ar fi sămănați, pretutindenea împănați stau"[14]. Cum se poate deduce, fără să epuizăm interpretarea, epistola lirică, exagerând pericolul, uzează de paroxisme, mijloace retorice ale impresionării. Procedeul grefei epistolare ajunge la saturație atunci când se întoarce asupra sa. Astfel se întâmplă şi cu alte inserții narative din roman. Autorul înfăptuieşte o adevărată hermeneutică a textului epistolar scris de un personaj, înstrăinându-se obiectiv de text, ca şi cum n-ar fi creația lui. Să mai adăugăm un amănunt ce se înscrie în arie comună cu genul epistolar. Într-un loc, se face aluzie la însemnarea autobiografică de tip memorialistic, jurnalier: „Inorogul în catalogul său pre amăruntul însemnate le avea", toate întâmplările trăite, mai ales cele de tip conflictual. E vorba, presupunem, de un jurnal intim, fictiv de vreme ce nu s-a găsit între manuscrisele lui Cantemir.

Modernitatea romanului, subminată de limba „brudie" (nematurizată), cum e numită în prefață româna vremii, se salvează, cum încercăm să demonstrăm, la nivelul structurii şi strategiilor narative mereu schimbate. În această ordine, cel mai pregnant semn de modernitate, sporadic întâlnit în proza secolului XX e procedeul *mise en abîme*. Un personaj, aparent detaşat de trama epică în care el însuşi e intens angajat, contemplă textul din afară şi judecă arta potrivirii măştilor. Partea a zecea a romanului se constituie, în întregime, dintr-o diatribă lungă şi complicată (un rezumat al conflictului scris în stiluri variate), aparținând Şoimului, rostită în fața şi împotriva Corbului. În punctul culminant al discursului, Şoimul se aliază autorului atunci când acuzădirect identitatea de esență între personaj şi mască: „Şi nu numai după *Istoria ieroglificească*, cu numele Corb, ce aşe şi de trup, cu suflet şi cu totului tot, acelaşi şi adevărat aşa să fii te arăți"[15]. E un neaşteptat element de regie această pledoarie a personajului în apărarea autorului, care a distribuit corect măştile. Orgolios, acesta din urmă ezită să-şi valideze singur atribuirea inspirată a măştilor şi îi distribuie personajului rolul de a ratifica

---

[14] *Idem,* p. 148.
[15] *Idem*, p. 178.

arta analogiei perfecte între persoana istorică reală (Brâncoveanu) şi obrăzarul zoomorf (Corbul), care îl transformă în personaj literar.

Deşi eram la începuturile literaturii de ficţiune, Cantemir, cum în mare, sperăm că am reuşit să demonstrăm, foloseşte cu maximă libertate creatoare cele mai diverse strategii de construcţie romanescă. Mai mult, controlează distribuţia ca şi eficacitatea lor cu un veritabil talent regizoral. Cu mai bine de un secol şi jumătate înaintea lui Caragiale, Dimitrie Cantemir a creat, pentru umanitatea sud-estului european, cea dintâi comedie umană a lumii politice anatemizată de spiritualul Inorog. Scriind romanul, Cantemir şi-a celebrat în sine inspiraţia marcat genială, spre a-şi face dreptate, în chip poetic, aşezându-se deasupra şi împotriva tuturor.

Bibliografie

*** Dosar 219 din Arhiva Teatrului Naţional, Iaşi, 28 iulie, text dactilografiat de 53 pagini.

Aristotel, *Politica*, în româneşte de El. Bezdechi, Cultura Naţională, Bucureşti, 1924.

Boétie, Etiene de la, *Discurs despre servitutea voluntară,* Editura Universal Dalsi, Bucureşti, f. a.

Caillois, Roger, *Eseuri despre imaginaţie*, Editura Univers, Bucureşti, 1975.

Cantemir, Dimitrie, *Istoria ieroglifică*, I-II, ediţie îngrijită şi studiu introductiv de P.P. Panaitescu, I. Verdeş, E.P.L., Bucureşti, 1965.

Ducrot, Oswald, Schaeffer, Jean-Marie, *Noul dicţionar enciclopedic al ştiinţelor limbajului,* Editura Babel, Bucureşti, 1996.

Eco, Umberto, *Lector in fabula*, Editura Univers, Bucureşti, 1991.

Hamon, Philippe, *Text et idéologie*, Paris, PUF, 1984.

Le Bon, Gustave, *Psihologia maselor*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991.

Lemny, Ştefan, *Les Cantemir: L'aventure européenne d'une famille princière au XVIII*[e] *siècle*, Editions Complexe, Paris, 2009.

Sorohan, Elvira, *Cantemir în cartea hieroglifelor*, Editura Minerva, Bucureşti, 1978.

Dimitrie Cantemir şi boierimea Moldovei. Interesul pentru strămoşi

Ştefan S. GOROVEI

ABSTRACT. The historical works of Demetre Cantemir, prince of Moldavia (1710-1711) indicate the deep interest he has for the aristocracy of his country. During his exile on Russia, he composed a book, entitled *liber Moldavicae nobilitatis genealogiae,* written in Latin, specially dedicated to this subject; up to nowadays, day this book wasn't identified in the Russian archives and libraries. This book must have been conceived – probably following the model of the Russian *Book of silk* – as a repertoire suitable for guiding his companions in their integration process within the Russian aristocracy. The author thinks that it is possible to identify the content (the „summary") of this lost book in the chapter *De nobilitate moldava* from his famous work *Descriptio Moldaviae*. But prince Cantemir knew very well not only the aristocratic Moldavian families, but also the aristocracy as a social class, which explains the usage of the two words, *nobiles* and *barones,* for defining the nobles and the holders of political positions in the state, while the Romanian language uses only one term – *boieri* (boyars).

KEYWORDS: D. Cantemir, Moldavia, genealogy, aristocracy, aristocrats, boyars

Între scrierile istorice ale lui Dimitrie Cantemir se află una asupra căreia nu s-a insistat prea mult vreme îndelungată: pe de o parte, ea nu a fost regăsită în arhivele şi bibliotecile ruseşti cercetate până acum – s-ar putea să fie ascunsă sub un titlu banal, ori sub numele altui autor; iar pe de altă parte, ea privea un subiect incomod pentru istoriografia românească din anumite decenii. Este, probabil, urmarea acestei mentalităţi dominante faptul că nici în anii de după 1989 scrierea aceea nu a stârnit prea mult interes. Observaţiile

pe care le-am formulat, în câteva rânduri, în legătură cu cartea respectivă[1] nu au avut şansa de a reține atenția istoricilor literari care se ocupă de Cantemir, aşa cum nu a avut darul de a convinge nici demonstrația cu privire la adevăratul an al naşterii sale – care este 1674, şi nu 1673[2]! De aceea, mulțumesc d-lui Bogdan Crețu, inițiatorul întrunirii de astăzi, pentru că mi-a oferit prilejul de a veni alături de specialişti ai literaturii române vechi şi a vorbi din nou despre această scriere declarată pierdută. Desigur, se va putea pune întrebarea: de vreme ce lucrarea nu mai există, ce s-ar putea spune despre ea?! Mă simt, totuşi, încurajat, în încercarea mea, de faptul că s-a putut închina o carte întreagă unui personaj a cărui existență e cunoscută doar dintr-o mărturie indirectă[3].

*
* *

„Trécem aicea, pentru lungimea, a mai pomeni a Bogdanilor, Moghileştilor, Constantinilor şi a altor domni cu a palatinilor şi a voievodzilor şi a caştelénilor leşeşti, după lége a singelui amestecare; căci pentru toate acéstea, vrând Dumnădzău, în tomosul al doilea a hronicului nostru la locul şi vrémea sa anume să va dzice, precum şi în cartea ghen[e]aloghiii a neamurilor boierimii moldoveneşti (pre carea cu limba lătinească am scris-o) pre larg am arătat”[4] – „in libro Moldavicae nobilitatis

---

[1] Ştefan S. Gorovei, *Miscellanea genealogica*, în **AIIAI**, XXI, 1984, pp. .492-495 (*O scriere pierdută*); idem, *Dimitrie Cantemir (1673–1723)*, în **ArhGen**, VI (XI), 1999, 1-4, pp. 27-30.

[2] Idem, *Miscellanea genealogica*, pp. 489-492; idem, *Cantemireştii. Opinii, controverse*, comunicare în şedința din 9 martie 2010 a Filialei Iaşi a Comisiei de Heraldică, Genealogie şi Sigilografie a Academiei Române (cf. *Buletinul Institutului Român de Genealogie şi Heraldică „Sever Zotta”*, XII, 2010, pp. 1-3, p. 10 şi 13 (rezumatul).

[3] Ovidiu Pecican, *Lumea lui Simion Dascălul*, Cluj-Napoca, 1998.

[4] Dimitrie Cantemir, *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*, I, ediție îngrijită, studiu introductiv, glosar şi indici de Stela Toma, Bucureşti, 1999, p. 20.

genealogiae Latio sermone a nobis conscripto"[5]. Cu această precizare încheie Dimitrie Cantemir un segment din *Pridoslovia* pusă în fruntea celebrului său *Hronic* (practic, prefața întreagă). Segmentul respectiv privește „a singelui curățenie şi a niamului evghenie". El simte nevoia să atragă atenția asupra faptului că, pledând pentru aceste calități, nu exclude câtuşi de puțin, din neştiință sau din gând „fără socoteală", amestecul cu sângele unor neamuri străine.[6] „Multe de toată stepena, multe de bun niam şi încă împărăteşti, crăeşti şi domneşti streine familii, în sinul său au priimit Moldova şi Țara Munteniască"[7]: dintre greci, membri ai familiilor Cantacuzino, Paleolog, Sevastos, Grilli, Asan, Hrisoverghi, Petralif, Hrisoscoleu, Rosetti, Eupraghioti „şi altele multe a blagorodiii [=aristocrației] greceşti flori în țara sa au sădit cea cu sângele românesc evghenisită Dachia". Amintirea familiilor Potocki şi Radziwiłł se datorează, desigur, căsătoriilor fetelor din familia Movilă şi a domniței lui Vasile Lupu, dar pomenirea neamurilor Báthory şi Corvin îi prilejuieşte două afirmații care lasă perplex pe cercetătorul român de azi: din cei dintâi, „să trăgea Ştefan vodă ce-i dzic Burdujea", adică Gheorghe vodă Ştefan, iar „de la Corvini să trăgea Urecheştii". Nu puteau lipsi înrudirile cu „mârzii crâmeşti, Cantemireştii" şi cu domnii cerchezilor, întrucât „după ce au vinit sub stiagul lui Hristos, între céle a boierimii vechi familii i-au priimit şi i-au numărat Moldova". După ce menționează, în treacăt, neamurile sud-slave[8], vine rândul căsătoriilor dinastice, de la Iliaş, fiul lui Alexandru cel Bun, până la fiicele lui Vasile Lupu[9]. Toate acestea se regăseau în „cartea ghen[e]aloghiii a neamurilor boierimii moldoveneşti", alături, firește, de „a boierimii vechi familii". Întrucât Cantemir nu vorbeşte despre un proiect *de viitor*, ci despre unul *realizat* deja, suntem datori să-i dăm crezare şi să examinăm problema cărții pierdute din câteva unghiuri. În primul rând, ce putea să scrie Cantemir despre „a boierimii vechi familii",

———

[5] *Ibidem*, p. 34.
[6] Cu privire la originea plurietnică a boierimii românești, v. şi Maria Magdalena Székely, *Familii de boieri din Moldova de origine transilvăneană (secolele XIV-XVII)*, în **ArhGen**, I (VI), 1994, 1-2, pp. 95-104.
[7] Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 19
[8] Pentru toate acestea – *ibidem*, p. 19.
[9] *Ibidem*, p. 20.

sau, altfel spus, ce se ştia despre acestea în Moldova veacului al XVII-lea (cea pe care el a cunoscut-o mai îndelung)? În al doilea rând, cui putea fi de folos o asemenea carte în exilul din Rusia? Şi, în al treilea rând, ce s-ar putea spune despre conținutul şi construcția cărții?

Putem porni cu o întrebare de ordin mai general: se pot detecta urme ale interesului lui Dimitrie Cantemir pentru nobilimea Moldovei, pentru vechile familii?

Am arătat, acum câțiva ani, că Dimitrie Cantemir era cu adevărat interesat de trecutul neamurilor boiereşti din Moldova, iar cunoştințele sale în această materie erau destul de exacte (deformarea adevărului în privința propriei familii este de înțeles…). Probabil că, fiind în țară încă, se interesase de asemenea chestiuni. Menționii din *Hronic*, despre „a boierimii vechi familii" (*antiquae Moldavae nobilitatis familiae*[10]), îi corespunde, în *Descrierea Moldovei*, formula „vechile neamuri din Moldova" (*veteres in Moldavia stirpes*).[11] Ce putea să ştie despre acestea?!

Pe vremea când în Moldova domnea Vasile vodă Lupu – domnie lăudată de cronicar pentru îmbelşugarea, liniştea şi aşezarea țării, curând însă devastată de „cumplitele vremi" – un străin ca neam şi credință, venit pentru a păstori populația catolică, era uimit să constate, în aceste locuri de care se ataşase, că nobilimea nu se bucura de un statut asemănător aceluia cunoscut din țările Europei occidentale. Spre deosebire de Italia, unde atâtea neamuri ilustre îşi urcau genealogia până spre începutul mileniului, „nici un boier din părțile

———

[10] *Ibidem*, p. 33.

[11] Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, traducere după originalul latin de Gh. Guțu, introducere de Maria Holban, comentariu istoric de N. Stoicescu, studiu cartografic de Vintilă Mihăilescu, indice de Ioana Constantinescu, cu o notă asupra ediției de D. M. Pippidi, Bucureşti, 1973, p. 262 (textul latin) – 263 (traducerea). În ultima ediție a acestei scrieri, pasajul respectiv a fost tradus prin „vechile spițe din Moldova", ceea ce induce o confuzie (nedorită, desigur, de eminentul traducător), întrucât cuvântul *spiță* este folosit îndeosebi pentru a desemna o genealogie, precum şi expresia ei grafică – cf. *Demetrii Cantemyrii, Principis Moldaviae, Descriptio antiqui et hodierni status Moldaviae* / Dimitrie Cantemir, Principele Moldovei, *Descrierea stării de odinioară şi de astăzi a Moldovei*, Ediție critică întocmită de Dan Sluşanschi, Bucureşti, 2006, p. 257. Regretatul latinist socotea „magistrală" ediția din 1973 a *Descrierii Moldovei* (*ibidem*, p. 7).

acestea nu poate să-şi urmărească spiţa măcar de o sută de ani încoace" (*Nullus Baronum his in partibus saltem ab annis centum suam genealogiam deducere potest*).[12] Arhiepiscopul Marco Bandini, care a consemnat această observaţie personală, făcută la faţa locului, dădea următoarea explicaţie: „Originea şi virtutea şi gloria strămoşilor nu au nici o trecere. Ei preţuiesc situaţia prezentă".

Pentru omul de azi, asemenea afirmaţii pot trece ca nesemnificative: ce mai este, oare, semnificativ pentru omul de azi?! Cercetătorul, însă, va rămâne descumpănit, când el va fi ştiind că atâtea familii boiereşti se făleau cu stăpâniri de moşii *de la întemeierea* (sau *descălecatul*) *ţării*, afirmând o continuitate de câteva secole. O contradicţie, o nepotrivire ar fi lesne de bănuit.

Trebuie spus, de la început, că nu este nici o contradicţie. Şi Marco Bandini avea dreptate, şi urmaşii vechilor neamuri de boieri moldoveni aveau dreptate. Explicaţia stă într-o realitate specifică ţării noastre, prea puţin cunoscută şi încă neacceptată de istorici (în fapt, inacceptabilă, dacă nu chiar – îndrăznesc să spun – inaccesibilă…) pentru specialiştii în istorie socială şcoliţi la ideile populismului pseudo-democratic sau adăpaţi de-a dreptul la izvoarele nemuritoare ale marxism-leninismului. Anume, ceea ce dădea şi asigura calitatea de *nobil* în vechea Ţară a Moldovei era **stăpânirea pământului**. Un stăpân de pământ (indiferent de întindere) era un om liber. Omul liber şi stăpânitor de pământ aparţinea nobilimii moldovene, adică boierimii – boierimii în calitate de *stare socială*, iar nu de corp de dregători[13].

---

[12] Marco Bandini, *Codex. Vizitarea generală a tuturor bisericilor catolice de rit roman din Provincia Moldova 1646–1648*, Ediţie bilingvă. Introducere, text latin stabilit, traducere, glosar: prof. univ. dr. Traian Diaconescu, Iaşi, 2006, pp. 410-413. Portretul autorului este completat de scrisorile sale, reeditate şi ele recent: Marco Bandini, *Lettere alla Santa Sede. Epistole către Sfântul Scaun*, ediţie bilingvă. Notă asupra ediţiei, traducere din limba latină şi postfaţă: Traian Diaconescu. Traducere din limba italiană: Giuseppe Munarini, Christian Tămaş, Iaşi, 2008.

[13] Diferenţa aceasta o face şi Dimitrie Cantemir, atunci când e adus să scrie despre boieri = dregători şi boieri = nobili (cap. XV, *De nobilitate moldava*). El foloseşte *nobilitas* şi cuvinte din aceeaşi familie pentru a indica starea socială, dar *barones* şi *baronatus* pentru a se referi la boierii dregători. Din acest punct de vedere, ediţia

Neacceptarea ori neînțelegerea acestei premise duce la interpretarea şi explicarea contradictorie (confuză) a izvoarelor.

Ataşați şi interesați doar de stăpânirea pământului, care era, pentru ei, **adevăratul titlu de noblețe**, boierii moldoveni îşi socoteau genealogia nu după criteriul *modern* (devenit apoi *ştiințific*) al descendenței pe linie masculină, ci după acela al descendenței din autorul dreptului de stăpânire. Acest mod de a-şi căuta (şi cunoaşte) strămoşii are două efecte. Pe de o parte, pentru vreo patru secole de istorie, avem nu genealogii de familii, ci genealogii de stăpâniri. Pe de altă parte, stăpânind pământ în mai multe sate în acelaşi timp, rezultă că fiecare boier (mare sau mic) avea… mai multe genealogii, câte una pentru fiecare sfoară de pământ moştenită de la feluriți înaintaşi, pe linii masculine sau feminine!

Un cercetător experimentat şi excelent cunoscător al vechilor neamuri moldovene, I. C. Miclescu-Prăjescu (1892-1973)[14], a descris astfel această realitate: „Genealogia familiilor moldovene are un substrat cu totul aparte. Sunt cauze care îi dau o înfățişare specifică: (1) împrejurarea că numele de familie propriu-zise nu apar decât pe la mijlocul sec. XVI (cu excepții foarte puțin numeroase[15]); (2) faptul că nu boierul îşi trăgea numele de la moşie, ci moşia de la numele de botez sau de la porecla sau funcția boierului[16]; (3) faptul că moşiile îşi schimbă încontinuu denumirea atunci când se parcelează, fiecare parcelă luând deseori numele beneficiarului moştenitor; asemenea schimbări au loc şi când moşia trece, întreagă, de la tată la fiu, atunci când acesta este o personalitate marcantă; (4) faptul că moştenirea se face cu părți egale între descendenți, fie ei bărbați sau femei; (5) astfel se întâmplă ca doi frați să poarte nume de familie deosebite, fie

---

nouă (în traducerea lui Dan Sluşanschi) a dat traduceri adecvate în capitolul respectiv.

[14] Cf. Ştefan S. Gorovei, *Un genealogist român şi opera sa: I. C. Miclescu-Prăjescu*, în **ArhGen**, I (V)), 1994, 3-4, pp. 217–220.

[15] Din secolul al XV-lea pornesc nume de familie precum Tăutu, Başotă sau Ponici, devenit ulterior Poni (cazuri în care filiația se poate urmări cu certitudine sau cu probabilitate), dar şi Hermeziu (Urmezeu, 1425), cu filiație neprobată, dar acceptabilă din alte motive sau Ghenghe (1495).

[16] Criteriu de acceptat fără rigiditate.

după porecle, fie chiar prin adoptarea numelui mamei sau al unui bunic sau bunice, după partea [de moşie] moştenită.

În asemenea condiţii, a cerceta originea unei familii înseamnă a cerceta decurgerea proprietăţii în timp, firul conducător către origine fiind moşia. Acest fir este cu atât mai sigur, cu cât dreptul de protimisis este întotdeauna strict respectat până târziu, în secolul XIX.

Bineînţeles că, în acest fel, genealogia nu mai urmează numai linia paternă, dar de multe ori cea maternă, elementul de continuitate fiind asumat exclusiv de ocina moştenită. De aceea, genealogia familiilor moldoveneşti este mai curând o genealogie de moşie, decât de nume. Este cu atât mai anevoioasă stabilirea unei spiţe, cu cât atât numele familiei cât şi acela moşiei de baştină se schimbă de obicei în cursul secolelor”[17].

Odată lămurit acest aspect, înţelegem de ce Bandini nu a găsit în Moldova un boier care să-i povestească istoria neamului său pentru mai mult de o sută de ani. Însă aceasta nu înseamnă că boierii moldoveni nu puteau vorbi despre strămoşii lor: o făceau, şi încă foarte des, cu prilejul tuturor judecăţilor pentru pământ. Ba încă, din motivul pe care l-am arătat, ei îşi cunoşteau strămoşii mult mai bine decât un intelectual din zilele noastre, pentru că trebuiau să-i ştie şi pe cei din liniile ascendenţelor lor feminine.

De la o vreme, însă, au trebuit să observe şi importanţa cunoaşterii spiţei pe linie paternă[18]. Am găsit, mai de curând, un act care tocmai despre

---

[17] Însemnări într-un caiet cu note despre familia Miclescu (manuscris în arhiva mea).

[18] Încă şi spre mijlocul veacului al XVIII-lea, când Constantin vodă Mavrocordat a dispus „scoaterea la neamuri” (cu privilegii fiscale) celor care dovedeau descendenţa (generaţia a treia) din dregători mari, abia dacă s-au înregistrat 20 de persoane cu genealogiile aferente, dintre care doar jumătate reprezentau vechea boierime [= *nobilitas*] a Ţării Moldovei; cf. *Condica lui Constantin Mavrocordat*, ediţie cu introducere, note, indici şi glosar de Corneliu Istrati, II, Iaşi, Ed. Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”, 2008, pp. 752-761, nr. 1573-1599. Într-un caz, se menţionează expres scoaterea „de la dajde” şi trecerea „la rândul boierilor” (p. 754, nr. 577, Ilie Zmucilă); în altul, „să să scoată la mazili şi cu ţara să nu fie, ce să să scoată la aleşi” (p. 760, nr. 1596, Vasilie Cracalie), iar în alt caz „să să scoată din ţărani la aleşi”(p. 761, nr. 1598, Toader Tăutu). O cercetare frumoasă s-ar putea realiza, pe baza acestor documente, despre *conştiinţa apartenenţei la boierime în Moldova anului 1742*.

aceasta vorbeşte. La 1673, cu prilejul luptei de la Hotin, o mână de boieri moldoveni l-a însoţit pe Ştefan vodă Petriceicu în tabăra polonă; în februarie 1676, regele Ioan Sobieski a acordat acestor pribegi indigenatul polon[19], primindu-i astfel în cadrele nobilimii polone. Una dintre urmările acestei întâmplări a fost că, pentru a sta alături de nobilii poloni care-şi cunoşteau bine strămoşii pe linie paternă, unii moldoveni au cerut în ţară atestate cu privire la starea lor nobilă şi la strămoşii lor. Un asemenea atestat a fost compus de Miron Costin, scris în limba polonă şi semnat de mai mulţi boieri moldoveni (foşti şi actuali membri ai sfatului domnesc), în frunte cu Mitropolitul Dosoftei; el are data de 24 ianuarie 1681 şi prezintă, în scurt, situaţia familiei Lucavețchi din Lucavăţ (din care se vor desprinde ramurile numite Vasilco/Wassilko şi Cheşcu/Keşco)[20].

Acesta este mediul sau climatul în care creşte Dimitrie Cantemir şi-şi începe pregătirea pentru o eventuală ridicare în scaunul domnesc al Moldovei. E de la sine înţeles că, prin natura lucrurilor, el a putut cunoaşte pe reprezentanţii neamurilor boiereşti mai mari sau mai mici şi, curios din fire, s-a interesat de genealogiile lor, aşa cum s-a interesat de genealogia propriului neam. Cu alte cuvinte, nu l-a interesat numai structura boierimii moldovene, ci şi compoziţia ei prin familiile care îi aparţineau. Comentând lista neamurilor boiereşti din *Descrierea Moldovei* (capitolul XV al părţii a doua), un genealogist muntean observa, acum aproape şapte decenii, că fostul domn „îşi cunoaşte totuşi foarte bine boierimea, de vreme ce observă că pe vremea lui erau două neamuri Balş, probabil două spiţe depărtate ale aceleiaşi familii”[21]. Dar, trebuie să adaug, această bună cunoaştere nu se limita doar la familii, ci priveşte şi boierimea, ca stare socială. Nu ştiu dacă s-a observat, de pildă, că el, referindu-se la boieri şi boierime, foloseşte, în limba latină, doi termeni acolo unde noi, în limba română, folosim unul singur: Cantemir

———

[19] Pentru această instituţie, cf. Constantin Rezachevici, *Privilegii de indigenat polon acordate locuitorilor din Ţările Române*, în **RdI**, 28, 1975, 7, pp. 1095-1098; idem, *Indigenatul polon – o formă însemnată de integrare a nobilimii româneşti în cea europeană în Evul Mediu*, în **ArhGen**, III (VIII), 1996, 3-4, pp. 205-216.

[20] Ştefan S. Gorovei, *Miron Costin: genealogie şi istorie*, în **LR**, LX, 2011, 1, pp. 77-85.

[21] Marcel Romanescu, *Boierimea Moldovei la începutul veacului XVIII*, în „Arhiva Genealogică Română”, I, 1944, pp. 74-75.

vorbeşte despre **nobiles** şi **nobilitas**, pe de o parte, şi despre **barones**, **baronulos** şi **baronatus** pentru *boieri*, *boiernaşi* şi *boierie*. În **tota nobilitas**, cuprinde pe **barones** (marii dregători), pe curteni (aulici), pe călăraşi şi – totuşi! – pe răzeşi, „mai degrabă ţărani liberi decât boieri" (adică nobili: *quos colonos liberos quam nobiles vocare mallemus*). Pentru fiecare din aceste categorii, Cantemir se îngrijeşte să dea şi echivalarea cu stările respective din Rusia (boiarski rod, dvoriane, pentru primele două; odnodvorţi pentru răzeşi)[22]. Lista pe care a inserat-o în *Descrierea Moldovei* conţine 76 de familii (poate 77[23]), despre care spune că sunt egale ca cinste (vrednicie), deşi unele dintre ele au sărăcit cu totul. Această egalitate priveşte boierimea ca stare socială, ca *nobilitas*.

Deşi despre boierii moldoveni mai strecoară informaţii şi în alte capitole (de pildă, în capitolul XIII al aceleiaşi părţi, despre veniturile Moldovei), totuşi – cum a observat Maria Holban în 1973 – „partea cea mai

———

[22] Din constatarea acestor echivalări, P. P. Panaitescu a conchis că autorul *Descrierii Moldovei* „nu se adresează numai şi în special învăţaţilor din Europa apuseană, ci în primul rând publicului învăţat din Rusia, care se interesa de o asemenea lucrare"(P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir. Viaţa şi opera*, Bucureşti, 1958, p. 152). Cred, însă, că aceste amănunte depăşeau cu mult interesul „publicului învăţat din Rusia" şi că ele erau mult mai folositoare însoţitorilor moldoveni ai lui Cantemir pentru integrarea lor în corpul nobilimii ruse (v. mai departe în text). Foarte aproape de această interpretare stă observaţia Mariei Holban, din 1973: „Se întrevede tendinţa de a asimila categoria boierilor pe de o parte cu nobilimea din Apus, pe de alta cu treptele boiereşti din Rusia, dovedindu-se şi pe calea aceasta că Moldova nu era mai prejos de orice altă ţară din lume" (Maria Holban, *Introducere* la *Descrierea Moldovei*, ed. 1973, p. 34).

[23] Marcel Romanescu semnala omiterea Stavăreştilor (*op. cit.*, p.74). În ambele ediţii (1973 şi 2007), un neam boieresc este greşit identificat: Zorilestii nu sunt Zorileştii, cărora „li se spunea aşa după satul Zorileni" (Nicolae Stoicescu, 1973, p. 294, nota 96), sau „cunoscuţi ca proprietari ai satului Zorileni, ca mari dregători în a doua jumătate a sec. XVII" (cf. Dimitrie Cantemir, Principele Moldovei, *Descrierea stării de odinioară şi de astăzi a Moldovei*, II, Studiu introductiv, notă asupra ediţiei şi note de Valentina şi Andrei Eşanu, traducere din limba latină şi indici de Dan Sluşanschi, Bucureşti, 2007**,** p. 296, nota 101), ci este vorba de familia Zărul, din care s-au recrutat nu mai puţin de cinci însoţitori ai lui Cantemir în Rusia – cf. Grigore Nandriş, *Romanian Exiles in 18th Century Russia*, în **RER**, I, 1953, p. 67. Ei împărtăşesc, astfel, situaţia familiei Mirescu, identificată ca atare sub forma *Merestii* (N. Stoicescu, 1973, p. 292, nota 65, cu îndoială („Poate fi vorba de …").

slabă este cea referitoare la primele neamuri boiereşti din Moldova, înfăţişate într-o listă alfabetică necompletă, nenuanţată şi necontrolată suficient".[24] Cred că acest lucru se explică – după cum am arătat mai demult – prin faptul că în *Descrierea Moldovei* avem doar lista familiilor din „Cartea ghenealogiii", cuprinsul acesteia (sau sumarul, dacă se poate spune aşa!)[25], întreg sau parţial. Neamurile cu adevărat vechi şi importante (în trecut sau în prezentul lui Cantemir) reprezintă abia 38,15% din numele înşirate în această listă, în timp ce familiile de rang mijlociu şi mic reprezintă 46,05% (restul, până la 100%, îl formează familiile străine, cu prezenţă episodică, precum Asanis, Hrisoverghi, Petralif, Razu sau Tanski). Atenţia pe care autorul a acordat-o micilor neamuri boiereşti – urmaşii acelor boiernaşi, „feciori de mojici, codreni şi gălăţeni", pe care îi adusese la curte Constantin vodă Cantemir – se explică nu numai prin preferinţa Cantemireştilor pentru această categorie socială, ci şi prin scopul vădit al cărţii genealogice. Principe în exil, Dumitraşcu vodă fusese însoţit în Rusia de o sumă de credincioşi, mai cu seamă din mica boierime. Toţi aceşti curteni ai lui veneau în contact cu nobilimea rusă, aveau deci nevoie de o atestare a statutului lor social. Astfel s-a repetat, la o scară mai mare, fenomenul care a urmat acordării indigenatului polon boierilor moldoveni la 1676. Însăşi echivalarea categoriilor nobiliare moldovene cu acelea ruseşti este un indiciu în acelaşi sens.

E greu de spus cum se va fi înfăţişat *liber genealogiae*. Putem presupune că, în limita informaţiilor disponibile, sau chiar dincolo de ele, Cantemir va fi urmat modelul „arhondologiei" ruseşti, celebra *Carte de catifea* (Barhatnaia Kniga), care tocmai se instituise la sfârşitul veacului al XVII-lea. „Vocile" repertoriului întocmit de el trebuie să fi fost destul de inegale, dar cu informaţii importante pentru *istoria trăită* de el sau cunoscută din relatări directe (ale părintelui său, ale rudelor sau boierilor bătrâni de la curte) şi, firesc, din cronici şi documente. În ceea ce priveşte raportul dintre

---

[24] Maria Holban, *op. cit.*, p. 16.

[25] Ştefan S. Gorovei, *Postfaţă* la Costandin Sion, *Arhondologia Moldovei. Amintiri şi note contimporane. Boierii moldoveni*, text ales şi stabilit, glosar şi indice de Rodica Rotaru, prefaţă de Mircea Anghelescu, postfaţă, note şi comentarii de ~, p. 346; idem, *O scriere pierdută*, loc. cit., p. 492.

informaţia privind istoria mai veche şi aceea privind istoria recentă, cartea lui Cantemir trebuie să fi avut înfăţişarea *Arhondologiei* paharnicului Constandin Sion – poate chiar şi savoarea acesteia, dacă nu uităm cât de ironic putea fi neasemuitul inorog…

Boierimea Moldovei la începutul veacului al XVIII-lea, după lista lui Cantemir, ar fi un frumos subiect pentru o teză de doctorat, de mare folos pentru istoriografia noastră, dar şi pentru mai buna cunoaştere şi înţelegere a principelui care a scris *liber genealogiae moldavicae nobilitatis*. Numai cât cel din urmă n-a fost silit să facă muncă ştiinţifică sub jugul prevederilor Cartei de la Bologna…

Abrevieri

AIIAI = Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie „A. D. Xenopol”
ArhGen = Arhiva Genealogică
LR = Limba Română
RdI = Revista de Istorie
RER = Revue des Études Roumaines

Bibliografie

Bandini, Marco, *Lettere alla Santa Sede. Epistole către Sfântul Scaun*, Ediţie bilingvă. Notă asupra ediţiei, traducere din limba latină şi postfaţă: Traian Diaconescu. Traducere din limba italiană: Giuseppe Munarini, Christian Tămaş, Iaşi, 2008.

Bandini, Marco, *Codex. Vizitarea generală a tuturor bisericilor catolice de rit roman din Provincia Moldova 1646–1648*, Ediţie bilingvă. Introducere, text latin stabilit, traducere, glosar: prof. univ. dr. Traian Diaconescu, Iaşi, 2006.

Cantemir, Dimitrie, *Descrierea Moldovei*, traducere după originalul latin de Gh. Guţu, introducere de Maria Holban, comentariu istoric de N. Stoicescu, studiu cartografic de Vintilă Mihăilescu, indice de Ioana Constantinescu, cu o notă asupra ediţiei de D. M. Pippidi, Bucureşti, 1973.

Cantemir, Dimitrie, *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*, I, Ediţie îngrijită, studiu introductiv, glosar şi indici de Stela Toma, Bucureşti, 1999.

Demetrii Cantemyrii, Principis Moldaviae, Descriptio antiqui et hodierni status Moldaviae / Dimitrie Cantemir, Principele Moldovei, *Descrierea stării de odinioară şi de astăzi a Moldovei*, Ediţie critică întocmită de Dan Sluşanschi, Bucureşti, 2006.

Gorovei, Ştefan S., *Postfață* la Costandin Sion, *Arhondologia Moldovei. Amintiri şi note contimporane. Boierii moldoveni*, text ales şi stabilit, glosar şi indice de Rodica Rotaru, prefață de Mircea Anghelescu, postfață, note şi comentarii de Ştefan S. Gorovei, Editura Minerva, Bucureşti, 1973.

Gorovei, Ştefan S., *Miscellanea genealogica* (*O scriere pierdută*), în **AIIAI**, XXI, 1984

Gorovei, Ştefan S., *Un genealogist român şi opera sa: I. C. Miclescu-Prăjescu*, în **ArhGen**, I (V)), 1994.

Gorovei, Ştefan S., *Dimitrie Cantemir (1673-1723)*, în **ArhGen**, VI (XI), 1999.

Gorovei, Ştefan S., *Cantemireştii. Opinii, controverse*, în *Buletinul Institutului Român de Genealogie şi Heraldică „Sever Zotta”*, XII, 2010.

Gorovei, Ştefan S., *Miron Costin: genealogie şi istorie*, în **LR**, LX, 2011.

Nandriş, Grigore, *Romanian Exiles in 18th Century Russia*, în **RER**, I, 1953.

Rezachevici, Constantin, *Indigenatul polon – o formă însemnată de integrare a nobilimii româneşti în cea europeană în Evul Mediu*, în **ArhGen**, III (VIII), 1996.

Rezachevici, Constantin, *Privilegii de indigenat polon acordate locuitorilor din Țările Române*, în **RdI**, 28, 1975.

Romanescu, Marcel, *Boierimea Moldovei la începutul veacului XVIII*, în „Arhiva Genealogică Română”, I, 1944.

Székely, Maria Magdalena, *Familii de boieri din Moldova de origine transilvăneană (secolele XIV–XVII)*, în **ArhGen**, I (VI), 1994.

*** *Condica lui Constantin Mavrocordat*, ediție cu introducere, note, indici şi glosar de Corneliu Istrati, II, Iaşi, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2008.

Moldova lui Dimitrie Cantemir şi *Descrierea* ei

Maria Magdalena SZÉKELY

ABSTRACT. The study, dedicated to the book *Descriptio Moldaviae* – written by the Moldavian prince Demetrius Cantemir (1710–1711), known mostly as an encyclopaedic scholar and a man of letters from the early eighteenth century – is structured in two parts.

In the first part, the author concludes that *Descriptio Moldaviae* is a work of research and a book of memories at the same time. The information – very rich, but also very uneven in terms of value or precision – was gathered in the four periods in which Cantemir lived in Moldavia (1674–1688/1689/1690, 1691–1693, 1699–1700 and 1710–1711). The scientific data were gathered during the years of maturity, but the memories have settled since the childhood. Thus, leaving aside the parties relating to the older periods, it can be said that Moldavia from *Descriptio* is, generally speaking, the one from the last quarter of the seventeenth century and the first decade of the eighteenth century.

Demetrius Cantemir conceived *Descriptio* during his exile in Russia. All this time, he hoped he would return to his father's throne and he would bequeath it to his descendants. But the children – four of which were boys – were born in Iaşi and in Istanbul and they were too young when their parents went into exile (1711) for starting to know Moldavia. The author assumes, in the second part of this study, that *Descriptio* was created by Demetrius Cantemir for his own children, as a government manual and as a work which depicted the image of theirs unknown and far country. This hypothesis could explain why Demetrius and then his son, Antiochus, they kept this book on them and why they did not sent it to the Berlin Academy, despite the insistence and pressures of all kinds which were made from that direction.

KEYWORDS: Demetrius Cantemir, Antiochus Cantemir, *Descriptio Moldaviae*, book of memories, government manual.

Descrierea Moldovei – operă ştiinţifică şi memorialistică

La vremea când începea să redacteze *Descrierea Moldovei*, Dimitrie Cantemir se afla departe de ţară. Cu trei ani în urmă, după dezastrul de la Stănileşti, el îşi părăsise tronul şi apucase calea pribegiei, însoţindu-l în Rusia pe ţarul Petru cel Mare. Iniţial, lucrarea ar fi trebuit să fie una de geografie, care să ofere cărturarilor timpului „informaţii precise şi clare privind adevărata situaţie a celor două provincii, Moldova şi Valahia, şi graniţele ce le despart una de alta, precum şi de ţările înconjurătoare, şi de asemenea privind capitalele lor şi celelalte oraşe pe care le cuprind", fiind, după zisa aceloraşi savanţi, „cât se poate de trist să vezi cum hărţile şi celelalte lucrări de geografie le consemnează în mod diferit, unele punând Moldova spre Nistru şi Valahia spre Dunăre, iar altele cu totul invers"[1].

Ceea ce interesa în ansamblul construcţiei era harta, textul propriu-zis fiind privit ca un auxiliar, ca un comentariu însoţitor, o explicaţie a elementelor cuprinse în reprezentarea cartografică[2]. Stabilindu-se cronologia elaborării operelor „moldovene" ale lui Cantemir, s-a constatat, de altfel, că prima dintre ele a fost harta, *Descrierea* aflându-se abia pe locul al şaselea, după *De origine nostrae gentis* (forma românească), *De antiquis et hodiernis*

---

[1] Tiberiu Truţer, *Aspecte inedite privind relaţiile lui Dimitrie Cantemir cu Academia din Berlin*, în „Forum. Revista Învăţământului Superior", XIII, 1971, 10, p. 77; Maria Holban, *Introducere*, la Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, traducere după originalul latin de Gh. Guţu, introducere de Maria Holban, comentariu istoric de N. Stoicescu, studiu cartografic de Vintilă Mihăilescu, indice de Ioana Constantinescu, cu o notă asupra ediţiei de D. M. Pippidi, Bucureşti, 1973, p. 9.

[2] Pentru harta Moldovei, fundamental rămâne studiul geografului G. Vâlsan, *Opera geografică a lui D. Cantemir*, Cluj, 1926. Dintre contribuţiile mai noi: Krista Zach, *Die Moldaukarte zur* ***Descriptio Moldaviae*** *– eine rumänische ‚Chorographie' im Zeitalter der Aufklärung*, în volumul *Dimitrie Cantemir: Fürst der Moldau, Gelehrter, Akteur der europäischen Kulturgeschichte*, Klaus Bochmann, Vasile Dumbrava Hrsg., Leipzig, 2008, pP. 101-117; Vlad Alexandrescu, *Autour de la carte de la Moldavie par Démètre Cantemir*, în „Revue des Études Sud-Est Européennes", XLIX, 2011, 1–4, pp. 139-188.

Moldaviae nominibus (textul şi adnotările) şi *Historia moldo-vlachica*[3]. Ulterior, partea geografică s-a transformat într-un nucleu, în jurul căruia Dimitrie Cantemir a aglutinat diverse alte capitole, referitoare (după cum el însuşi mărturisea în *Hronic*) la „obicéele, légea, ţerămoniile politiceşti şi besericeşti şi de alte, carile spre orânduiala şi cinsteşiia omenească stăruiesc”[4].

Lămurirea modului în care Cantemir şi-a structurat opera a contribuit la stabilirea cu mai multă exactitate a perioadei în care aceasta a fost scrisă şi, pe cale de consecinţă, la identificarea izvoarelor folosite. Este un bun câştigat observaţia că harta Moldovei a fost desenată pe când principele se afla în Rusia, dar că „adunarea materialului şi elaborarea unor schiţe” ar trebui plasate „în timpul domniei sale în Moldova (când putea face personal cercetări şi dispune de informatori)”[5]. Presupunerea aceasta din urmă are valabilitate nu numai pentru hartă, ci şi pentru textul din partea geografică, în care se găsesc dovezi directe, afirmate ca atare, ale cercetărilor personale întreprinse de Cantemir. El cunoştea, de pildă, în apropiere de Mănăstirea Mera – ctitoria tatălui său –, la poalele munţilor Vrancei, ruinele unei cetăţi „foarte vechi, în care, totuşi *n-am putut găsi* [subl. mea] nici o însemnare despre timpul când a fost zidită sau despre întemeietorii ei”[6]. Mai departe, scriind despre ţinutul Cernăuţilor, adăuga: „Aproape de satul Cozmin, pe apa Cuciurului, nu departe de locul unde aceasta se varsă în Prut, se văd ruinele unei cetăţi foarte vechi, *dar n-am putut găsi nicăieri, cu toate că am căutat de mai multe ori cu băgare de seamă* [subl. mea], nici un fel de urme despre întemeietorii ei”[7]. În fragmentul referitor la ţinutul Fălciului, este inclusă această mărturie: „Urmele unei cetăţi foarte vechi, *găsite prin cercetările*

---

[3] Dan Sluşanschi, *Introducere*, la Dimitrie Cantemir, *De antiquis et hodiernis Moldaviae nominibus şi Historia moldo-vlachica*, prefaţă de Virgil Cândea, ediţie critică, traducere, introducere, note şi indici de Dan Sluşanschi, Bucureşti, 1983, p. 19.

[4] Dimitrie Cantemir, *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*, ediţie îngrijită, studiu introductiv, glosar şi indici de Stela Toma, I, Bucureşti, 1999, p. 156.

[5] Vintilă Mihăilescu, *Harta Moldovei de Dimitrie Cantemir*, în Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, p. 378.

[6] Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 75.

[7] *Ibidem*, p. 81.

mele [subl. mea] în apropierea lui au dovedit că acesta a fost odinioară sălaşul taifalilor […]. Fiindcă ruinele ei nu se vedeau nicăieri pe câmpii, *am trimis* [subl. mea] câțiva oameni cunoscători ai locurilor în pădurile învecinate să caute dacă n-ar putea găsi ceva urme din care să se poată stabili ceva mai precis despre adevărata aşezare a cetății”[8]. În fine, la gurile Siretului, Cantemir menționa ruinele unei cetăți, şi ea foarte veche, numită la vremea aceea Gherghina; o credea întemeiată în timpul împăratului Traian şi aducea ca probă în acest sens „monedele dezgropate *în timpurile noastre* [subl. mea] din dărâmăturile ei”[9].

Pe temeiul unor afirmații precum acelea abia citate, Maria Holban şi-a pus, pe bună dreptate, întrebarea: „când a avut el [Dimitrie Cantemir] răgazul unor asemenea investigații ?”[10]. Şi a încercat şi formularea unui răspuns: „Desigur că nu în cursul scurtei sale domnii (noiembrie 1710-iulie 1711), umbrită de spectrul războiului. Nu găsim un alt moment în care să fi fost prezent în Moldova decât în intervalul dintre sfârşitul anului 1699, când se însoară la Iaşi cu domnița Casandra […] şi o dată nedeterminată precis din anul următor, înainte de mazilirea lui Antioh în septembrie 1700”[11].

Cred că, pentru avansarea unei presupuneri coerente, care să se aplice la toată lucrarea lui Cantemir, ar trebui să aşezăm *Descrierea Moldovei*, în ansamblul ei, sub semnul întrebării ridicat de Maria Holban. În ce etapă a vieții sale a strâns, aşadar, învățatul principe informațiile pe temeiul cărora şi-a elaborat scrierea, la mii de kilometri de țară? Urmărindu-i biografia, se observă că răstimpurile în care, la vârsta maturității, Dimitrie Cantemir s-a aflat în Moldova sunt foarte scurte: 1691-1693, 1699-1700 şi 1710-1711. Acestora li se adaugă perioada cuprinsă între anul său de naştere (1674, după

---

[8] *Ibidem*, p. 77.
[9] *Ibidem*. Pentru identificarea acestei cetăți la Barboşi, v. Vasile Pârvan, *Castrul de la Poiana şi drumul roman prin Moldova de jos*, în „Academia Română. Memoriile Secțiunii Istorice”, seria II, tom. XXXVI, 1913–1914, pp. 106-119.
[10] Maria Holban, *op. cit.*, p. 25.
[11] *Ibidem*.

ultimele reveniri[12]) şi trimiterea ca ostatic la Poartă (1688[13], potrivit unor opinii, 1689[14] sau chiar 1690[15], potrivit altora).

Foarte probabil, informaţiile de natură geografică au fost adunate după cea de-a treia sa şedere la Constantinopol (1700-1710), în cursul căreia Cantemir dobândise serioase cunoştinţe în domeniu, de la dascăli renumiţi, precum Meletie de Arta[16]. Am putea, prin urmare, să-i plasăm cercetările în intervalul 1710–1711, care corespunde, de altfel, aceluia propus de Vintilă Mihăilescu[17].

Cum vor fi stând, însă, lucrurile în cazul părţii politice din *Descriere*? S-a remarcat că modelul a fost opera lui Martin Cromer, *Polonia sive de situ, populis, moribus, magistratibus et respublica regni Poloniae*, a cărei structură este urmată în liniile generale[18]. Ceea ce interesează acum este, însă, nu forma, ci fondul. În prima parte, dependenţa de o anumită metodologie a cercetării şi de documentarea ştiinţifică, precum şi analiza cu spirit critic sunt

———

[12] Ştefan S. Gorovei, *Miscellanea genealogica*, în „Anuarul Institutului de Istorie «A. D. Xenopol»", XXI, 1984, p. 491; idem, *Cantemireştii. Opinii, controverse*, comunicare la şedinţa din 9 martie 2010 a Filialei Iaşi a Comisiei de Heraldică, Genealogie şi Sigilografie a Academiei Române (în ms.).

[13] P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir. Viaţa şi opera*, Bucureşti, 1958, p. 37.

[14] Tudor Dinu, *Dimitrie Cantemir şi Nicolae Mavrocordat. Rivalităţi politice şi literare la începutul secolului XVIII*, Bucureşti, 2011, p. 16.

[15] Dimitrie Cantemir, *Vita Constantini Cantemyrii, cognomento Senis, Moldaviae Principis*, cuvânt înainte de acad. Virgil Cândea, studiu introductiv de Andrei Pippidi, ediţie critică, traducere şi anexe de Dan Sluşanschi şi Ilieş Câmpeanu, note şi comentarii de Andrei Pippidi, indici de Ilieş Câmpeanu, Bucureşti, 1996, p. 243, nota 249; Andrei Eşanu, Valentina Eşanu, *Dimitrie Cantemir (1673–1723). Viaţa şi activitatea politică*, în volumul *Dinastia Cantemireştilor. Secolele XVII–XVIII*, coordonator şi redactor ştiinţific acad. Andrei Eşanu, Chişinău, 2008, pp. 165-166.

[16] P. P. Panaitescu, *Contribuţii la opera geografică a lui Dimitrie Cantemir*, în „Academia Română. Memoriile Secţiunii Istorice", seria III, tom. VIII, 1928, pp. 175-176, 177-179; Ariadna Camariano-Cioran, *Jérémie Cacavela et ses relations avec les Principautés Roumaines*, în „Revue des Études Sud-Est Européennes", III, 1965, 1-2, p. 172; Tudor Dinu, *op. cit.*, p. 17, 47, 77.

[17] La informaţiile culese de principe în chip direct, la faţa locului, se adaugă, desigur, şi acelea aflate în hărţi mai vechi, consultate de el în Rusia (P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 182).

[18] Idem, *Dimitrie Cantemir*, p. 151; Maria Holban, *op. cit.*, p. 15.

evidente la tot pasul. Să ne amintim doar lămuririle privitoare la aşezarea pe glob a Moldovei în funcţie de latitudine şi longitudine ori precizările distanţelor în ceasuri sau mile italiene, dar şi citarea lui Herodot, Ptolemeu, Ovidiu, Ammianus Marcellinus, Mattheus Praetorius, Antonio Bonfini, Stanislas Orichovius, Sarnicki, Nicolae Costin[19]. Spre deosebire de aceasta, partea a doua a lucrării are un caracter narativ mult mai pregnant. Citările unor autori (Nicetas Choniates, Leunclavius, Pseudo-Codinos, Jan Długosz, Martin Crusius) nu lipsesc nici de aici, dar frecvenţa lor este mult redusă. Expunerea devine mai aerisită, pe alocuri lejeră. Nu o dată, autorul vorbeşte direct cu cititorul său: „cred că un cititor curios este oarecum îndreptăţit să-mi ceară să vorbesc…”[20]; „socotim că este bine să informăm mai amănunţit pe cititorul interesat…”[21]; „cred că voi face un lucru folositor şi plăcut cititorului dornic de a cunoaşte…”[22]; „nu va fi neplăcut cititorului interesat…”[23]. Nota personală a scriiturii dă impresia că aici, ca şi în partea a treia, Dimitrie Cantemir se comunică pe sine.

Câteva exemple, dintre cele mai ilustrative, îmi par necesare. Din capitolul *Despre datinile de demult şi cele de azi la înscăunarea domnilor Moldovei*, mă voi opri doar asupra etapei pe care Cantemir o caracterizează astfel: „de când prin tirania turcilor toate s-au stricat şi boierilor ţării li s-a luat dreptul de a-şi alege ei domnul”[24]. Ea corespunde vremii când el însuşi fusese ales domn de către boieri, la moartea tatălui său, în 1693, precum şi aceleia când se urcase pe tron, în 1710. Îşi putea, prin urmare, exploata cu bun folos propriile amintiri[25]. În acelaşi timp, este posibil ca unele amănunte să le fi cunoscut încă mai devreme, din povestirile părintelui său. În *Vita*

---

[19] Sursele utilizate de Dimitrie Cantemir pentru întocmirea *Descrierii* au fost strânse şi sistematizate de Ecaterina Ţarălungă (*Dimitrie Cantemir. Contribuţii documentare la un portret*, Bucureşti-Chişinău, 2004, pp. 448-465).
[20] Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, p. 187.
[21] *Ibidem*, p. 199.
[22] *Ibidem*, p. 227.
[23] *Ibidem*, p. 321.
[24] *Ibidem*, p. 157.
[25] Nicolae Stoicescu, *Comentariu istoric*, la Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 174, nota 1.

Constantini Cantemyrii este descris, în puține cuvinte, chipul în care bătrânul Cantemir a fost desemnat domn: „Când […] intră Cantemir, «Bine ai venit, zise [seraschierul], doamne» (*hoj gieldun beg*), şi numai lui i-a poruncit să şadă, ceilalți stând în picioare; şi, aducându-se îndată caftanul de domnie (*togu*), l-a orânduit domn pe Cantemir”[26]. În *Descrierea Moldovei*, ceremonialul este recompus în amănunțime, cu ansamblul lui de gesturi simbolice şi cu schimburile de cuvinte, din care nu lipseşte salutul solemn al vizirului: „*Hoş geldin beg*, adică «bine ai venit, principe»”[27]. Că în ultimul sfert al veacului al XVII-lea ceremonialul de învestitură se desfăşura în felul prezentat de Cantemir o dovedesc şi alte izvoare, precum relatarea francezului de La Croix[28]. Sunt, însă, şi câteva detalii care nu se regăsesc în alte surse. De pildă, Cantemir afirmă că, după moartea domnului, boierii „se adunau obişnuit în divan […] şi, deschizând testamentul răposatului domn, dacă într-însul nu era arătat nici un succesor, dându-şi părerile, numeau prin majoritate de voturi pe noul domn”[29]. S-ar putea bănui[30] că un asemenea episod s-a petrecut la moartea lui Constantin Cantemir, numai că, în *Vita*, se face referire nu la un testament, ci la o recomandare verbală, adresată boierilor *in articulo mortis*: „aş vrea să luați îndemn ca, fiind încă eu în viață, fie dintre feciorii mei, de sunt buni şi cinstiți, fie dintre voi, pe cine îl veți fi ținând mai bun, să-l alegeți ca urmaş al meu […]. Atâta doar vă sfătuiesc şi vă îndemn cu grai curat şi părintesc, ca să alegeți fie pe unul dintre ei, fie dintre voi, pe unul mai bun”[31].

În epoca în care a trăit Dimitrie Cantemir, mazilirea domnilor era o practică relativ curentă. Ea îi va fi fost cunoscută, dacă nu şi de la alții, măcar de la fratele său mai mare, Antioh, care trebuie să-i fi povestit unele lucruri

---

[26] Dimitrie Cantemir, *Vita Constantini Cantemyrii…*, p. 115.
[27] Idem, *Descrierea Moldovei*, p. 159.
[28] *Călători străini despre Țările Române*, VII, volum îngrijit de Maria Holban, M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Paul Cernovodeanu, Bucureşti, 1980, pp. 257-260.
[29] Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 153. Ideea este reluată şi în capitolul *Despre scoaterea din scaun a domnilor*: „era în puterea părintelui să-şi lase urmaş prin testament pe cine voia dintre fiii lui” (*ibidem*, p. 187).
[30] V. şi Nicolae Stoicescu, *op. cit.*, p. 174, nota 6.
[31] Dimitrie Cantemir, *Vita Constantini Cantemyrii…*, p. 219.

când s-au revăzut la Stambul, după scoaterea din domnie, în 1700. Câteva detalii trădează faptul că, în capitolul *Despre scoaterea din scaun a domnilor*, autorul a lăsat să vorbească şi propria sa experienţă. Se spune, aşadar, că vizirul trimitea în Moldova un capugi-başa cu porunca de mazilire. Domnul care aştepta la Poartă învestitura îi dădea dregătorului otoman un însoţitor dintre oamenii săi, cu „scrisori şi porunci către caimacamii pe care i-a ales şi către toţi boierii ţării”[32]. Or, cronicarul Ion Neculce ne informează că, în 1710, alături de capugiul care ducea în Moldova firmanul de mazilire a lui Nicolae Mavrocordat, se afla şi un om al lui Dimitrie Cantemir, pe atunci proaspăt desemnat succesor la tron. Slujitorul avea asupra sa „cărţi de căimăcămie” şi porunci adresate caimacamilor, „să nu s-atingă nime de cinste lui Neculai vodă sau de oamenii lui”[33]. Mai povesteşte apoi Cantemir că domnul mazil, odată ajuns la Ţarigrad, „îşi construieşte casă după voia lui, şi-o împodobeşte cât poate mai frumos, are legături cu trimişii principilor europeni, francez, englez, belgian şi veneţian”[34]. Şi de această dată, principele vorbeşte despre sine. Sunt de notorietate relaţiile pe care el le-a întreţinut, în capitala imperiului, încă din prima perioadă de şedere acolo, cu ambasadorii francezi – marchizul de Châteauneuf şi contele de Ferriol –, cu ambasadorul olandez Jacob Colyer, cu cel rus, Piotr Tolstoi, şi, foarte probabil, cu cel englez, William Paget. Despre unii dintre ei a lăsat mărturie în *Vita Constantini Cantemyrii*: „Dimitrie, după ce a ajuns la Constantinopole, deşi încă la o vârstă fragedă, totuşi lacom de a şti şi de a învăţa atât trebile de obşte, cât şi pe cele particulare, face începutul cărţii latineşti şi turceşti, are necontenite convorbiri cu solii străini şi mai ales cu cel al regelui Franţei, domnul de Satonov, şi cu cel al provinciilor belgice, domnul Collier, şi, prin mijlocirea părintelui său, statorniceşte către părţile europeneşti legături de scrieri şi corespondenţă cu solii”[35]. Când se referă la construirea unei case „după voia lui”, Cantemir are în vedere tot propriul său

---

[32] Idem, *Descrierea Moldovei*, p. 189.
[33] Ion Neculce, *Opere*, ediţie critică şi studiu introductiv de Gabriel Ştrempel, Bucureşti, 1982, p. 513.
[34] Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 193.
[35] Idem, *Vita Constantini Cantemyrii…*, p. 167.

exemplu. Cu câţiva ani înainte de a deveni domn, el începuse să înalţe la Istanbul, după planuri personale, pe fundaţiile şi zidurile lăsate neterminate de socrul său, Şerban vodă Cantacuzino, un palat în care şi-a adăpostit cărţile, tablourile şi colecţia de obiecte rare şi vechi[36].

La ceremonii aulice, fiul de domn moldovean participase, cum era şi firesc, încă din cea mai fragedă tinereţe, dacă nu chiar din copilărie. În domnia fratelui său mai mare, Dimitrie a fost prezent la primirea solului polon Rafael Leszczynski, pe care l-a salutat de bun venit şi pe care l-a condus la plecare. Jurnalul misiunii diplomatice a reţinut discuţiile purtate de el cu prietenii solului, participarea lui la ospăţul de după discuţiile oficiale şi schimbul de daruri, în cursul căruia Dimitrie a primit o pereche de pistoale şi o puşcă lucrată cu multă măiestrie la Paris[37]. Grăitoare este, în acelaşi sens, şi *Vita Constantini Cantemyrii*. Într-un loc, este înfăţişată ieşirea tânărului moştenitor în întâmpinarea domnului Ţării Româneşti, Şerban Cantacuzino, petrecută în apropierea Iaşilor, sub Mănăstirea Cetăţuia, în cel de-al doilea an de domnie a tatălui său. După îndeplinirea celor cuvenite, Şerban vodă, „cu tot atâta cuviinţă, cât şi haz", a încălecat, luându-l de-a dreapta sa pe Dimitrie, în ciuda împotrivirii acestuia. Şi astfel, au trecut împreună „cu mare alai prin mijlocul oraşului". Trei zile mai târziu, după ce „a primit iarăşi închinăciunea beizadelei", domnul muntean a ridicat tabăra şi a plecat spre scaunul său[38]. Altundeva, se povesteşte despre întâlnirea lui Constantin Cantemir cu Daltaban paşa, pornit să asedieze cetatea Soroca, în vara anului

---

[36] Demetrii Principis Cantemirii *Incrementorum et decrementorum Aulae Othman*[*n*]*icae sive Aliothman*[*n*]*icae Historiae a prima gentis origine ad nostra usque tempora deductae Libri tres*, praefatus est Virgil Cândea, critice edidit Dan Sluşanschi, Timişoara, 2001, p. 320, nota (l); v. şi idem, *Istoria Imperiului Otoman. Creşterea şi scăderea lui*, traducere română de Iosif Hodoşiu, Bucureşti, 1876, p. 90, nota 10; Paul Cernovodeanu, *Dimitrie Cantemir la Constantinopol (1700–1710). Activitatea politică şi culturală*, în volumul *Omagiu Virgil Cândea la 75 de ani*, coordonator Paul H. Stahl, I, Bucureşti, 2002, pp. 148-149; Mihai Maxim, *op. cit.*, p. 78.

[37] *Călători străini despre Ţările Române*, VIII, volum îngrijit de Maria Holban, M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Paul Cernovodeanu, Bucureşti, 1983, pp. 168-169.

[38] Dimitrie Cantemir, *Vita Constantini Cantemyrii*..., p. 123.

1692. Domnul, însoţit şi de fiul său mai mic, a fost primit cu cinste de dregătorul otoman, care, în cea de-a treia zi, i-a poftit la ospăţ. Cu acel prilej, Constantin Cantemir şi Dimitrie au stat la aceeaşi masă cu Daltaban paşa şi au primit de la el câte un veşmânt căptuşit cu samur[39]. În fine, în altă parte se vorbeşte din nou despre un ospăţ, ultimul de dinaintea morţii bătrânului Cantemir, la care au luat parte şi patriarhii de Constantinopol, Alexandria şi Ierusalim[40]: „pe la ceasul acela al după-amiezii se pregătea praznicul, deşi cu mâncări de post, totuşi îndeajuns de îmbelşugat, ca pentru primirea unor atât de însemnaţi oaspeţi; după ce au fost chemaţi Sfinţii Patriarhi, vodă, sprijinit de subsuori de către slujitori, abia că a fost în stare să îndeplinească cuvenitele rânduieli şi închinarea. Primind apoi binecuvântarea de la Sfinţii Patriarhi şi fiind binecuvântat prânzul, domnul s-a aşezat lângă patriarhi, dar, cuprinzându-l boala, porunceşte ca fiul său, Dimitrie, să şadă în locul lui pentru a prăznui desăvârşit ospăţul patriarhilor”[41]. Ospăţul domnesc, cu binecuvântarea dată de înaltele feţe bisericeşti şi cu ritualul închinărilor, este acela înfăţişat, cu detalii bogate şi pitoreşti, în capitolul *Despre ceremoniile curţii la ieşirea şi ospeţele domnilor*. Tot aici, Dimitrie Cantemir spune că, la terminarea slujbei, boierii o iau înaintea domnului la ieşirea din biserică şi, încălecând, îl însoţesc pe acesta până la curte. „Acolo, îşi lasă caii în curtea dinafara (căci în cea dinăuntru nimeni n-are voie să intre călare)”[42]. Un text redactat la aceeaşi vreme cu *Descrierea Moldovei* – relatarea ofiţerului suedez de origine germană von Weismantel – confirmă întru totul informaţia furnizată de Cantemir[43]: „În curtea interioară a palatului nu are voie să intre

---

[39] *Ibidem*, p. 203.

[40] Aceştia aveau să oficieze şi slujba de înmormântare a lui Constantin Cantemir (Ion Neculce, *op. cit.*, p. 345).

[41] Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 205.

[42] Idem, *Descrierea Moldovei*, p. 231.

[43] Sugestia de a se face o comparaţie între *Descrierea Moldovei* şi jurnalul lui von Weismantel este de dată mai veche, dar nu s-a materializat niciodată: „O comparaţie a celor două texte – al lui Cantemir (1716) şi Weismantel (1714) ar scoate la iveală date importante în legătură cu sensul actual al scrierilor umanistului român, cu vocaţia politică aflată în substratul lor” (Ecaterina Ţarălungă, *op. cit.*, p. 226).

călare nici un ministru sau boier al ţării, ci trebuie totdeauna să descalece în piaţa din afara palatului şi să meargă pe jos până la palat”[44].

Desigur că şi vânătorile domneşti îi erau familiare lui Cantemir de pe când fratele său şi apoi el însuşi ocupaseră tronul Moldovei, poate chiar şi din copilăria şi adolescenţa petrecute pe lângă tatăl lui[45]. Că acesta din urmă fusese un vânător iscusit se întrevede indirect şi din portretul pe care Ion Neculce îl face fiului său, Antioh: „prea peste samă vânător şi slujitor bun, după hirea tătâne-său”[46]. Referindu-se la acelaşi Antioh Cantemir, autorul *Cronicii Ghiculeştilor* era de părere chiar că el „se îndeletnicea peste măsură cu vânătoarea”[47]. În *Vita Constantini Cantemyrii*, Dimitrie istoriseşte o întâmplare petrecută în Ţara Românească şi al cărei protagonist a fost părintele său. Acesta ajunsese la Bucureşti într-un moment în care Grigore vodă Ghica şi curtea lui se aflau la vânătoare în afara oraşului. Înainte de a-i fi fost prezentat domnului, Cantemir s-a amestecat printre ceilalţi participanţi la vânătoare. La un moment dat, un iepure a ţâşnit pe dinaintea lui vodă şi, „cum nu era prin preajmă nici un câine să-l hăituiască, Constantin Cantemir loveşte cu o săgeată iepurele care fugea şi îl omoară chiar sub ochii lui vodă. Întrebând vodă cine era acel atât de bun arcaş, îi răspund că omul acela este un străin din Moldova, altminteri prea bine cunoscut în Polonia după nume şi faimă”[48].

Este mai presus de orice îndoială (şi din acest motiv nu stărui în plus) că, în capitolul *Despre înmormântarea domnilor*, Dimitrie Cantemir a descris înhumarea propriului său tată[49].

Ca şi în alte cazuri, invocate mai înainte, experienţa directă[50] precum şi amintirile păstrate din domniile părintelui şi fratelui său trebuie să-l fi ajutat

---

[44] *Călători străini despre Ţările Române*, VIII, p. 344.
[45] V. şi Nicolae Stoicescu, *op. cit.*, p. 238, nota 1.
[46] Ion Neculce, *op. cit.*, p. 377.
[47] *Cronica Ghiculeştilor. Istoria Moldovei între anii 1695–1754*, text grecesc însoţit de traducerea românească, cu prefaţă, introducere, glosar şi indice, ediţie îngrijită de Nestor Camariano şi Ariadna Camariano-Cioran, Bucureşti, 1965, p. 3.
[48] Dimitrie Cantemir, *Vita Constantini Cantemyrii…*, p. 73.
[49] V. şi Nicolae Stoicescu, *op. cit.*, p. 244, nota 1.
[50] V. şi *ibidem*, p. 258, nota 1.

din plin pe Cantemir la întocmirea capitolului *Despre scaunul de judecată al domnului şi al boierilor*. Izvoarele îi arată, atât pe Antioh cât şi pe bătrânul Cantemir, preocupaţi de împărţirea fără părtinire, dar şi fără milă, a dreptăţii. Despre Antioh, Ion Neculce spune că fusese „taré şi drept conoscător la giudecată [...] şi nu-l putea nime întoarce din dreptate la giudecată”[51]. Lui Constantin Cantemir, Dimitrie îi atribuie aceste cuvinte, care ar fi fost rostite de el pe patul de moarte: „… îi pedepsesc şi îi cert pe cei care nu ştiu de căinţă, poruncesc să fie munciţi cu spânzurători, cu cruci, în flăcări, cu ţepe şi cu celelalte unelte consfinţite prin lege pentru asemenea nelegiuiţi”[52]. Un tablou crâncen ca acesta mai fusese zugrăvit, şi cu mai multe detalii încă, în filele aceleiaşi *Vita Constantini Cantemyrii*. Pentru a stârpi tâlharii care bântuiau drumurile şi care loveau deopotrivă curţile boiereşti şi mănăstirile, Constantin Cantemir rânduise oşteni pe la ţinuturi, cu porunca de a-i birui şi a-i prinde de vii pe făcătorii de rele. Pe unii ca aceştia, domnul „porunceşte să fie traşi în ţeapă, să fie descăpăţânaţi şi capetele să fie înfipte în pari, să fie spânzuraţi, iar pe câţiva (anume pe care îi aflase că prădaseră mănăstirile şi sfintele odoare şi că, sfărâmând sfintele icoane, au smuls din ele argintul, aurul şi pietrele preţioase) i-a ars în foc”[53]. Despre beizadea Dumitraşco se spune că ar fi asistat la decapitarea lui Velicico Costin[54] şi nu este exclus ca el să mai fi luat parte şi la alte aplicări de pedepse domneşti. Cu toate că, după opinia lui Ion Neculce, „la giudecăţi nu pre putea lua sama bine”[55], Dimitrie Cantemir ştia că „tâlharii sunt spânzuraţi, pângăritorii de cele sfinte sunt arşi, ucigaşii, dacă sunt boieri, sunt pedepsiţi cu tăierea capului, ţăranii sunt supuşi la o moarte înceată şi mai grea, înfigându-li-se un ţăruş prin coaste”[56]. O notă suplimentară de autenticitate în acest capitol o dă descrierea

---

[51] Ion Neculce, *op. cit.*, p. 461.
[52] Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 217.
[53] *Ibidem*, p. 127.
[54] Mihail Kogălniceanu, *Cronicele României sau Letopiseţele Moldaviei şi Valahiei*, a doua ediţiune, II, Bucureşti, 1872, p. 39.
[55] Ion Neculce, *op. cit.*, p. 516.
[56] Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, p. 253.

sălii de judecată, mult asemănătoare aceleia făcute de secretarul de La Croix într-o mărturie cu puțin anterioară[57].

În ceea ce priveşte viața de zi cu zi a locuitorilor țării, ea s-a bucurat, la rândul ei, de atenție din partea lui Cantemir. În capitolul *Despre obiceiurile moldovenilor*, el observa, de exemplu, că oamenii „nu numai că nu iubesc învățătura, dar aproape toți o urăsc. Nici măcar numele ştiinţelor şi artelor nu le sunt cunoscute. Ei cred că învățații nu pot fi cu mintea întreagă, în aşa măsură încât, atunci când vor să laude ştiința cuiva, spun că a ajuns nebun de prea multă învățătură"[58]. Ofițerul von Weismantel nota şi el: „Despre nişte şcoli ale lor nu se ştie în toată țara nimic, afară de Iaşi, Roman şi Botoşani. Tineretul creşte întocmai ca animalele sălbatice"[59].

Frumusețea femeilor, de atâtea ori remarcată de străinii care au trecut prin aceste locuri, nu l-a lăsat nepăsător nici pe Dimitrie Cantemir: „Boieroaicele sunt frumoase într-adevăr, dar cu mult mai prejos în frumusețe decât femeile din popor; acestea le întrec în frumusețe, dar de cele mai multe ori sunt uşuratice şi pline de năravuri destul de ruşinoase"[60]. Sensibil la nurii moldovencelor se arată a fi fost şi ofițerul von Weismantel: „în toată țara femeile sunt peste măsură de frumoase […]. La țară şi chiar şi la țărani găseşti fete şi femei atât de desăvârşit de frumoase, cum nu se află nicicând la noi în Germania, cu toate că sate întregi sunt locuite de familii nobile, şi nu sunt puține fetele de țăran în stare a face de ruşine prin înfățişarea şi frumusețea lor din cap până în picioare pe cele mai alese dintre boieroaice. Acest dar îl au ele din naştere, după cum au şi trândăvia"[61].

Fără doar şi poate, în capitolul *Despre ceremoniile de logodnă şi de nuntă ale moldovenilor* trebuie să întrezărim ecourile logodnei şi căsătoriei autorului cu fiica lui Şerban vodă Cantacuzino. Felul în care creionează o nuntă în mediul aulic[62] (să nu uităm că şi el avusese parte, după spusa lui Ion Neculce, de

---

[57] *Călători străini despre Țările Române*, VII, pp. 262-263.
[58] Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 311.
[59] *Călători străini despre Țările Române*, VIII, p. 359.
[60] Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 311.
[61] *Călători străini despre Țările Române*, VIII, p. 358.
[62] Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 327.

nuntă „domnească, după obiceiul domnilor”[63]) se aseamănă până la identitate cu acela în care francezul de La Croix a surprins respectiva ceremonie[64]. Despre muzicanţii din partea locului, care animau atmosfera, Cantemir arată că „mai totdeauna sunt ţigani”[65], lucru remarcat şi de ofiţerul von Weismantel, o dată în jurnalul său de campanie pentru anul 1710[66] şi a doua oară în contextul descrierii unei nunţi[67].

În privinţa ritualurilor funerare, înmănuncheate sub titlul *Despre înmormântarea la moldoveni*, unele dintre informaţiile oferite de Dimitrie Cantemir au stat şi în atenţia celor doi străini, ale căror nume au fost deja citate în mai multe rânduri. Spre pildă, îngroparea morţilor după trei zile apare la Cantemir[68] şi la de la Croix[69]; scăldatul mortului – la Cantemir[70] şi la von Weismantel[71]; calul cernit purtat înaintea convoiului funerar în cazul morţii unei „căpetenii de oaste” – la Cantemir[72], sau a unui boier – la von Weismantel[73]; bocitoarele – la Cantemir[74], la de la Croix[75] şi la von Weismantel[76].

Se vede, din toate aceste exemple, că *Descrierea Moldovei* este, în acelaşi timp, o operă de cercetare (uzând de mecanismele, metodologia şi cunoştinţele specifice începutului de veac XVIII) şi una memorialistică. Putem admite, de dragul demonstraţiei, că Dimitrie Cantemir a avut asupra lui, în Rusia, unele surse scrise, precum *Poema polonă* sau *Cronica polonă*

---

[63] Ion Neculce, *op. cit.*, p. 399.
[64] *Călători străini despre Ţările Române*, VII, p. 266.
[65] Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 323.
[66] *Călători străini despre Ţările Române*, VIII, p. 316.
[67] *Ibidem*, p. 359.
[68] Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 331.
[69] *Călători străini despre Ţările Române*, VII, p. 266.
[70] Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 331.
[71] *Călători străini despre Ţările Române*, VIII, p. 362.
[72] Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 331.
[73] *Călători străini despre Ţările Române*, VIII, p. 363.
[74] Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 331, 333.
[75] *Călători străini despre Ţările Române*, VII, p. 267.
[76] *Ibidem*, VIII, p. 362–363.

ale lui Miron Costin[77] ori operele autorilor antici şi ale umaniştilor, pe care le citează în chip direct. Dar *Descrierea Moldovei* nu este o carte din cărți. Influențele şi modelele livreşti, de netăgăduit altminteri, sunt puse în umbră de uriaşul volum de date, obținute prin cercetări de teren şi prin observații la fața locului. În această ordine de idei, este greu de crezut că principele ar fi putut vedea în altă parte decât în Moldova „hrisoavele vechilor domni”[78] şi „hrisoavele vechilor neamuri”[79], pe care le invocă. Informația – extrem de bogată, dar şi foarte inegală sub raportul valorii sau preciziei – a fost adunată, conştient sau nu, direct sau indirect, în toate cele patru etape ale vieţuirii lui Dimitrie Cantemir în Moldova. Dacă datele de natură ştiințifică s-au strâns în anii de maturitate, amintirile s-au sedimentat începând încă din copilărie. Cu excepția părților în care se face referire la veacuri trecute, mergând până la stăpânirea romană a Daciei, Moldova din *Descriere* este, în linii generale, aceea din ultimul sfert al secolului al XVII-lea şi primul deceniu al secolului al XVIII-lea[80]. Faptul că unele realități se regăsesc şi în etape mai vechi din existența Moldovei se explică prin aceea că ele au rămas neschimbate pe „durata lungă”. Moldova descrisă de Cantemir este țara pe care el a cunoscut-o, direct sau mijlocit de amintirile tatălui său, depănate, poate, în „grozav de lungile nopți de iarnă” pe care le împărțiseră ani de-a rândul unul cu celălalt[81]. Moldova cu înscăunările şi mazilirile de domni, cu ceremoniile de la curte, cu vânătorile şi înmormântările domneşti, cu judecăți şi pedepse, cu nunți şi înhumări, cu oameni neşcoliți şi cu femei frumoase este Moldova lui Dimitrie Cantemir.

---

[77] Nu acelaşi lucru se poate spune şi despre *Letopisețul* său, pe care Dimitrie Cantemir nu pare să-l fi avut la îndemână (P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 153).
[78] Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 263.
[79] *Ibidem*.
[80] P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 158.
[81] Dimitrie Cantemir, *Vita Constantini Cantemyrii…*, p. 177.

…şi o ipoteză despre rostul ei

„Carte nu ştiia, ce numai iscălitura învățasă, de o făcea", nota Ion Neculce, nu fără o undă de ironie, despre Constantin Cantemir[82]. Şi, ca un soi de recompensă divină, tocmai acestui om i-a fost dat să fie părintele celui mai strălucitor spirit al culturii româneşti din veacul al XVIII-lea. Lipsit de instrucție – dar nu şi de calități intelectuale, pe care tot vornicul Neculce i le recunoştea: „sfat bun", „practică bună […] la voroavă" şi „ştiind limbi"[83] –, bătrânul Cantemir s-a îngrijit îndeaproape ca fiii lui să facă şcoală. Dorința îi era aşa de puternică, încât „nu-i da pace […] nici în somnul său cel mai adânc" şi, în ciuda împovărătoarelor obligații pe care le avea ca domn, nu ezita să intre şi de trei sau patru ori pe zi în sala de studiu a fiului său cel mic[84]. În lipsa unor informații precise, este de acceptat că, în prima etapă a formării sale, Dimitrie Cantemir a dobândit ştiința scrisului şi a cititului întocmai ca şi alți fii de boieri moldoveni. Abia după urcarea părintelui său pe tronul domnesc, soarta lui Dimitrie – pe atunci, un copil orfan de mamă, în vârstă de 11 ani –, avea să se schimbe. La Iaşi, a început să ia lecții de la cărturarul grec Ieremia Cacavela[85], iar învățătura avea să continue la Istanbul[86]. În 1700, când solul polon Rafael Leszczynski a ajuns în Moldova cârmuită de Antioh Cantemir, a remarcat că fratele domnului era „un bărbat

---

[82] Ion Neculce, *op. cit.*, p. 304.
[83] *Ibidem*, pp. 303-304.
[84] Dimitrie Cantemir, *Metafizica*, din latineşte de Nicodim Locusteanu, cu o prefață de Em. C. Grigoraş, Bucureşti, [1928], p. 17.
[85] Pentru el, v. Ariadna Camariano-Cioran, *op. cit.*, pp. 165-190; Paul Cernovodeanu, *Jérémie Cacavela et le Protestantisme*, în „Revue des Études Sud-Est Européennes", XVIII, 1980, 2, pp. 293-310.
[86] De curând, Tudor Dinu a încercat să reconstituie felul în care a fost instruit Dimitrie Cantemir, în țară şi la Stambul, dar unele presupuneri ale autorului sunt simple speculații (Tudor Dinu, *op. cit.*, pp. 15-19). Până în acest moment, nu s-a identificat nici o urmă a frecventării de către Dimitrie Cantemir a Şcolii Palatului Imperial, „lucru care s-ar putea explica prin aceea că principele român nu trecuse la Islam" (Mihai Maxim, *Dimitrie Cantemir şi epoca sa. Documente noi din arhivele turceşti*, în „Revista de Istorie a Moldovei", 4 (76), 2008, p. 74).

învăţat în limba latină şi cu şcoală aleasă, ca şi cum ar fi fost educat în Polonia"[87] şi că se pricepea „puţin la muzică"[88].

Educaţia fiilor de domni este, din păcate, unul dintre acele domenii în care istoricii români nu au putut pătrunde prea departe, din pricina sărăciei izvoarelor[89]. În aceste împrejurări, utile se dovedesc analogiile cu realităţi asemănătoare din Bizanţ, Europa occidentală şi Imperiul Otoman. În Apus, educaţia moştenitorilor la tron comporta trei direcţii: educaţia religioasă, educaţia morală şi formaţia intelectuală. Se punea mare preţ pe lecturile din cărţi cu conţinut religios, moral, istoric, politic şi militar[90]. Nu avem motive să credem că la noi lucrurile s-ar fi petrecut altfel. Efectele educaţiei religioase se întrevăd în gesturile tuturor domnilor români. Suverani ortodocşi, ei erau crescuţi în spiritul devoţiunii şi al fricii de Dumnezeu, ca apărători ai credinţei şi mijlocitori pentru supuşii lor la Judecata de Apoi. Toate informaţiile, directe sau indirecte, conduc spre această concluzie.

În ceea ce priveşte dimensiunea morală şi cea intelectuală a educaţiei, mai bine cunoscute sunt câteva lucrări didactice, manuale de teorie politică, diplomatică şi militară, îmbinată cu norme de bună cuviinţă, de tipul

---

[87] *Călători străini despre Ţările Române*, VIII, p. 177.

[88] *Ibidem*, p. 178.

[89] O ultimă abordare a acestui subiect la Dan Horia Mazilu, *Voievodul dincolo de sala tronului. Scene din viaţa privată*, Iaşi, 2003, pp. 427-470, cu bibliografia mai veche.

[90] Jacques Krynen, *Idéal du prince et pouvoir royal en France à la fin du Moyen Âge (1380–1440). Étude de la littérature politique du temps*, Paris, 1980, pp. 75-106; Nicholas Orme, *From Childhood to Chivalry. The Education of the English Kings and Aristocracy, 1066–1530*, Londra, 1984; Madeleine Foisil, *La première éducation du prince d'après le Journal de Jean Héroard*, în „Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge. Temps modernes", 99, 1987, 1, pp. 303-335; R. Balzarini, M. Ferrari Alfano, M. Grandini, S. Micotti Gazzotti, M. Hamilton Smith, *Segni d'infanzia. Crescere come re nel Seicento*, Milano, 1991; Madeleine Foisil, *L'enfant Louis XIII. L'education d'un roi, 1601–1617*, Paris, 1996; Danièle Alexandre-Bidon, Didier Lett, *Les enfants au Moyen Âge, V^e^–XV^e^ siècle*, préface de Pierre Riché, édition revue et augmenté, Paris, 1997, pp. 213-218; Egle Becchi, *Humanisme et Renaissance*, în volumul *Histoire de l'enfance en Occident*, I, *De l'Antiquité au XVII^e^ siècle*, sous la direction d'Egle Becchi et Dominique Julia, I, Paris, 1998, pp. 197-201; Dominique Julia, *L'enfance aux débuts de l'époque moderne*, în acelaşi volum, pp. 360-379.

„Fürstenspiegel", gen de care nu erau străini nici moştenitorii altor tronuri europene[91]. Disputate în privinţa paternităţii, a originalităţii, a redacţiei, a datării sau a căilor de pătrundere în spaţiul românesc, scrierile parenetice au reprezentat, fără doar şi poate, o componentă esenţială a educaţiei din ambianţa curţii[92]. Pentru o bună bucată de vreme, în Ţara Românească doar *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său, Teodosie* – creaţie originală în ansamblul literaturii parenetice din lumea ortodoxă – par să fi îndeplinit acest rol[93]. După modelul lor, pe la 1616-1618, Matei al Mirelor avea să adune, la sfârşitul unei istorii a Ţării Româneşti, sub titlul *Aicea scriem câteva poveţe pe care le-am dat prealuminatului domn Ioan Alexandru voievod, când se afla în scaunul lui*, un mănunchi de sentinţe morale şi de principii de

---

[91] *Byzantinische Fürstenspiegel. Agapetos, Theophylakt von Ochrid, Thomas Magister*, Übersetzt und erläutert von Wilhelm Blum, Stuttgart, 1981; Bruno Singer, *Der Fürstenspiegel in Deutschland im Zeitalter des Humanismus und der Reformation*, München, 1981; Dietmar Peil, *Emblematische Fürstenspiegel im 17. und 18. Jahrhundert: Saavedra – Le Moyne – Wilhelm*, în „Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster", 20, 1986, pp. 54-92; Günter Prinzing, *Beobachtungen zu „integrierten" Fürstenspiegeln der Byzantiner*, în „Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik", 38, 1988, pp. 1-31; Jacques Krynen, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII^e–XV^e siècle*, Paris, 1993, pp. 167-239; Michel Sennelart, *Les arts de gouverner. Du régime médiéval au concept de gouvernement*, Paris, 1995; Simona Nicolae, *Sur les voies de la morale politique: circulation manuscrite des parénèses byzantines au XV^e siècle*, în „Revue des Études Sud-Est Européennes", XLVIII, 2010, 1-4, pp. 147-158.

[92] Alexandru Duţu, *Cărţile de înţelepciune în cultura română*, Bucureşti, 1972; Andrei Pippidi, *Monarhia în Evul Mediu românesc, practică şi ideologie*, în volumul *Naţional şi universal în istoria românilor. Studii oferite prof. dr. Şerban Papacostea cu ocazia împlinirii a 70 de ani*, redactori Ovidiu Cristea şi Gheorghe Lazăr, Bucureşti, 1998, pp. 38-39; idem, *Tradiţia politică bizantină în Ţările Române în secolele XVI–XVIII*, ediţie revăzută şi adăugită, Bucureşti, 2001, pp. 88-97.

[93] Dan Zamfirescu, *Marea carte a identităţii româneşti în Europa Renaşterii şi în cultura universală*, în volumul *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, ediţie facsimilată după unicul manuscris păstrat, transcriere, traducere în limba română şi studiu introductiv de prof. dr. G. Mihăilă, membru corespondent al Academiei Române, cu o prefaţă de Dan Zamfirescu, Bucureşti, 1996, pp. VI-VIII; G. Mihăilă, *Originalul slavon al* ***Învăţăturilor lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie***, în acelaşi volum, p. LXXVII.

cârmuire, adresate lui Alexandru vodă Iliaş[94]. Adevărata înflorire a literaturii parenetice începe însă către sfârşitul veacului al XVII-lea. Un şir de titluri dă seamă despre treptata îmbogăţire şi diversificare a genului[95]. În 1691, Hrisant Notaras tipărea la Bucureşti, la porunca şi pe cheltuiala lui Constantin Brâncoveanu, *Învăţăturile lui Vasile Macedoneanul către fiul său, Leon*, carte care avea să aibă ulterior o largă răspândire[96]. Aceleiaşi luxuriante epoci îi aparţine şi traducerea, probabil după un original slavon, a *Învăţăturilor diaconului Agapet pentru împăratul Iustinian*[97], text cunoscut deopotrivă în răsăritul şi în apusul Europei şi care s-a bucurat de ediţii în latină, franceză, slavă, română şi neogreacă[98]. În veacul al XVIII-lea, scrierile parenetice au fost intens folosite mai cu seamă de grecii din Fanarul stambuliot, preocupaţi să-şi însuşească deprinderile şi cunoştinţele necesare unei râvnite cariere de domni în Principatele Române, iar unele dintre ele au devenit chiar obiect de

———

[94] D. Russo, *Matei al Mirelor*, în idem, *Studii istorice greco-române. Opere postume*, publicate sub îngrijirea lui Constantin C. Giurescu, de Ariadna Camariano şi Nestor Camariano, I, Bucureşti, 1939, pp. 164-165; *Literatura română veche (1402–1647)*, introducere, ediţie îngrijită şi note de G. Mihăilă şi Dan Zamfirescu, II, Bucureşti, 1969, pp. 240-249.

[95] Ariadna Camariano, *Traducerea greacă a „Teatrului politic" atribuită greşit lui N. Mavrocordat şi versiunile româneşti*, în „Revista Istorică Română", XI–XII, 1941-1942, p. 219; eadem, *Parénèses byzantines dans les Pays Roumains*, în „Études byzantines et post-byzantines", I, 1979, pp. 117-133.

[96] Ioan Bianu, Nerva Hodoş, *Bibliografia românească veche (1508–1830)*, I, Bucureşti, 1903, pp. 324-326, nr. 93; D. Russo, *Elenismul în România*, în idem, *Studii istorice greco-române. Opere postume*, publicate sub îngrijirea lui Constantin C. Giurescu, de Ariadna Camariano şi Nestor Camariano, II, Bucureşti, 1939, p. 533; Alexandru Duţu, *„Le miroir des princes" dans la culture roumaine*, în „Revue des Études Sud-Est Européennes", VI, 1968, 3, pp. 442-445, 447-454; Nicolae-Şerban Tanaşoca, *Sfaturile împăratului Vasile Macedoneanul pentru fiul său, Leon*, în „Tabor", II, 2008, 5, pp. 5-19.

[97] Alexandru Duţu, *op. cit.*, pp. 445-447; Nicolae-Şerban Tanaşoca, *Sfaturile diaconului Agapet pentru împăratul Justinian*, în „Tabor", II, 2008, 3, p. 5–15.

[98] Ariadna Camariano-Cioran, *Academiile domneşti din Bucureşti şi Iaşi*, Bucureşti, 1971, p. 126 şi nota 81; Ihor Ševčenko, *Agapetus East and West: The Fate of a Byzantine „Mirror of Princes"*, în „Revue des Études Sud-Est Européennes", XVI, 1978, 1, pp. 3-44.

studiu în Academiile domneşti[99]. Acestei vremi şi acestui context îi aparţin *Sfătuirile creştine-politice* către Ştefan Cantacuzino, scrise la 1715 de mitropolitul Antim Ivireanul[100], învăţăturile lui Nicolae Mavrocordat către fiul său, Constantin[101], nedatate cu precizie, dar având copii din 1725, 1726 şi 1727[102], precum şi traducerea lucrării lui Ambrogio Marliano, *Theatrum politicum*, realizată de preotul Ioan Avramie[103]. Unele dintre aceste cărţi au pătruns şi în Moldova, însă, în ansamblu, literatura parenetică de aici a fost mult mai săracă decât în Ţara Românească. Primul text care ar putea fi inclus în această categorie îl reprezintă sfaturile adresate de Petru Movilă fratelui său, Moise, cuprinse în prefaţa *Triodului înflorat*, tipărit la Kiev în 1631[104]. Multe decenii vor trebui să mai treacă până ce Azarie Cigala avea să-şi

---

[99] D. Russo, *op. cit.*, p. 532; Ariadna Camariano-Cioran, *op. cit.*, pp. 124-128.

[100] Ioan Bianu, Nerva Hodoş, *op. cit.*, pp. 498-499, nr. 172; *ibidem*, IV, Bucureşti, 1944, p. 224, nr. 172; C. Erbiceanu, *Macsimile şi sentinţele lui Antim Ivireanu*, în „Biserica Ortodoxă Română", XIV, 1890-1891, pp. 333-355; idem, *Ceva despre Antim Ivireanu*, I, în „Biserica Ortodoxă Română", XXX, 1907, 11, pp. 1201–1214, şi II, în „Biserica Ortodoxă Română", XXX, 1907, 12, pp. 1346-1354; D. Russo, *op. cit.*, p. 533; Alexandru Duţu, *op. cit.*, pp. 459-460; Gabriel Ştrempel, *Antim Ivireanul*, Bucureşti, 1997, pp. 313-316.

[101] Hurmuzaki-Papadopulos Kerameus, *Documente privitoare la istoria românilor*, XIII, Bucureşti, 1909, pp. 461-462; D. Russo, *op. cit.*, p. 533; Alexandru Duţu, *op. cit.*, pp. 462-465.

[102] Nicolas Mavrocordatos, *Les loisirs de Philothée*, texte établi, traduit, commenté par Jacques Bouchard, avant-propos de C. Th. Dimaras, Atena-Montréal, 1989, p. 26 şi nota 39, p. 29.

[103] D. Russo, *op. cit.*, p. 533; Ariadna Camariano, *Traducerea greacă a „Teatrului politic"...*, pp. 216-260; Alexandru Duţu, *op. cit.*, pp. 465-466.

[104] P. P. Panaitescu, *Petru Movilă şi românii*, în „Biserica Ortodoxă Română", LX, 1942, 9-10, reluat în idem, *Petru Movilă. Studii*, ediţie îngrijită, postfaţă, note şi comentarii de Ştefan S. Gorovei şi Maria Magdalena Székely, Bucureşti, 1996, pp. 81-83. Textul a fost editat în mai multe rânduri: Paul Mihail, *Două documente de legătură culturală dintre români şi ruşi*, Chişinău, 1930; *Literatura română veche*, II, pp. 264-266; G. Mihăilă, *Două scrieri literare ale lui Petru Movilă adresate compatrioţilor săi*, în idem, *Contribuţii la istoria culturii şi literaturii române vechi*, Bucureşti, 1972, pp. 191-197; Damian P. Bogdan, *Les enseignements de Pierre Movilă adressés à son frère Moise Movilă*, în „Cyrillomethodianum", I, 1971, pp. 1-–25.

alcătuiască învățăturile şi sentințele pentru fiii lui Mihai vodă Racoviță[105] sau până ce Nicolae Costin avea să tălmăcească opera lui Antonio de Guevara, *Ceasornicul domnilor* – un *best-seller* al timpului, editat în aproape toate limbile europene[106].

Totuşi, oricât de gustat ar fi fost discursul parenetic, pregătirea unui fiu de domn nu se putea limita la sfaturi de bună cuviință, la îndrumări teologice şi la pilde care elogiau virtuțile bunului monarh. Parenezele – extrem de utile în formarea unui viitor deținător al puterii – trebuiau completate, mai ales către finele secolului al XVII-lea, de cunoştințe din domenii mai largi[107]. În Europa occidentală, prinții moştenitori au început să fie pregătiți nu doar pentru a succede părinților lor la tron, ci şi spre a deveni modele pentru tinerii din vremea lor şi chiar spre a putea să se manifeste într-un fel sau altul în plan intelectual[108]. Dintre domeniile umaniste, prețuite erau mai ales gramatica, latina, logica şi filosofia clasică. Istoria se deprindea citind *Biblia*, cărți ale unor autori latini (Flavius Josephus, Titus Livius, Suetonius) şi cronicile țării[109]. Şi din acest punct de vedere, situația din

---

[105] D. Russo, *op. cit.*, p. 533.

[106] ***Ceasornicul domnilor*** *de Antonio de Guevara*, traducere din limba latină de Nicolae Costin, ediție critică şi studiu introductiv de Gabriel Ştrempel, Bucureşti, 1976; N. A. Ursu, *Nicolae Costin, autor al cronicii anonime a Moldovei de la 1661 până la 1709*, în idem, *Contribuții la istoria literaturii române. Studii şi note filologice*, Iaşi, 1997, p. 105–148; Alexandru Duțu, *op. cit.*, pp. 460-461.

[107] Jean Meyer, *Problèmes d'éducation. Essai de comparaison entre la France et l'Allemagne: la question de l'éducation des princes*, în volumul *Mélanges offerts à M. le Professeur Bernard Grosperrin*, recueillis par Michel Vergé-Franceschi, avec la participation de Christian Sorrel, Chambéry, 1994, pp. 99-118 şi studiile reunite în volumul *Le savoir du prince, du Moyen Âge aux Lumières*, sous la direction de Ran Halévi, Paris, 2002.

[108] Lucien Bély, *La société des princes, XVI^e^–XVIII^e^ siècle*, Paris, 1999, pp. 83-84; Monica Ferrari, *L'educazione del gusto di principi e sovrani in Francia tra Sei e Settecento*, în volumul *Costumi educativi nelle corte europee (XIV–XVIII secolo)*, a cura di Monica Ferrari, Pavia, 2010, pp. 165-180.

[109] Jean-Claude Margolin, *Érasme entre Charles-Quint et Ferdinand I^er^, et le modèle érasmien du prince chrétien*, în „Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge. Temps modernes", 99, 1987, 1, pp. 293-301; Clifford J. Rogers, *A Continuation of the* ***Manuel d'histoire de Philippe VI*** *for the Years 1328–39*, în „English Historical Review", 114, 1999, 459, pp. 1256-1266.

spaţiul românesc pare aproape identică. Dimitrie Cantemir însuşi avea să mărturisească mai târziu că Ieremia Cacavela îl iniţiase în tainele literaturii, ale gramaticii latine, retoricii, logicii şi fizicii[110]. Apoi, ce altceva decât tratate de istorie universală erau marile cronografe, în cuprinsul cărora sunt inserate şi vechile cronici moldoveneşti[111]? Cât priveşte proveniența aulică a celor mai însemnate letopisețe – scrise la porunca domnilor Moldovei şi sub supravegherea marelui logofăt –, acesta este un adevăr care nu mai trebuie demonstrat.

În Apus, cunoştinţele politice şi cele militare se dobândeau atât abstract (din cărţi), cât şi practic (prin participarea moştenitorului tronului la întrunirile consiliului, la judecăți, la exerciții militare şi la întreceri cavalereşti, la diferitele ceremonii ale curții)[112]. Antrenarea tânărului prinţ în aceste activităţi îl punea în legătură directă cu viitorii săi supuşi – a căror afecțiune trebuia s-o câştige –, cu nevoile țării, cu exigențele politicii. Întorcându-ne la tinerețea lui Dimitrie Cantemir, există dovezi (asupra cărora am zăbovit deja) că el era deprins cu protocolul şi rigorile curții. Se întrezăreşte din toate acestea că Dimitrie Cantemir se bucurase de educația teoretică şi practică necesară unui deținător al puterii din Moldova începutului de secol XVIII. Avusese cărți şi condiții prielnice studiului, fusese înconjurat de oameni potriviți, călătorise şi dincolo de hotarele țării, în fine trecuse prin suficiente experiențe care să-i formeze personalitatea de viitor domn. Numai că toate aceste calități şi cunoştințe au fost prea puțin utilizate în scurta perioadă cât posesorul lor s-a aflat pe tronul Moldovei. Ele par să fi fost, totuşi, valorificate, dar pe un alt plan şi cu un alt rost.

Din anul 1700, lui Dimitrie Cantemir – căsătorit cu fiica lui Şerban Cantacuzino, Casandra – au început să i se nască, la Iaşi şi apoi la Istanbul, primii copii. Până la plecarea sa în Rusia, în 1711, avea deja şase, dintre care

———

[110] Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 17, 19.

[111] D. Nastase, *„Necunoscute" ale izvoarelor istoriei româneşti*, în „Anuarul Institutului de Istorie «A. D. Xenopol»", XXX, 1993, pp. 485-488 (reluat în volumul, ***De potestate**. Semne şi expresii ale puterii în Evul Mediu românesc*, Iaşi, 2006, pp. 19-23).

[112] Jean-Claude Margolin, *op. cit.*, p. 298; Danièle Alexandre-Bidon, Didier Lett, *op. cit.*, pp. 79-83, 195-202.

patru de parte bărbătească. Nici unul dintre ei nu apucase să trăiască prea mult în Moldova, iar amintirile cu care vor fi plecat nu puteau fi consistente la aceşti băieţi cu vârste cuprinse între opt şi trei ani[113]. În Rusia, Dimitrie Cantemir s-a îngrijit îndeaproape de educaţia vlăstarelor sale[114]. Cărturari precum Anastasie Kondoidi, Liverie Colleti, Ivan Iljinski ori Johann Gotthelf Vockerodt le-au fost dascăli[115]. I-au învăţat elineşte, latineşte, italieneşte, ruseşte, dar nici unul dintre ei nu le putea vorbi despre ţara în care tatăl, unchiul şi bunicul lor fuseseră domni. Singurul care o putea face era chiar părintele lor.

Exilul nu-i spulberase lui Cantemir speranţa că se va întoarce cândva la Iaşi. Şi cum ar fi putut să i-o spulbere, când tatăl lui, Constantin vodă, năzuise la domnie ereditară pentru el şi urmaşii lui ? Pentru o clipă, dorinţa bătrânului oştean a părut că se va împlini, dar împrejurări nefavorabile, care au impus modificarea orientărilor politice ale Moldovei, i-au năruit

---

[113] Ştefan Ciobanu, *Dimitrie Cantemir în Rusia*, în „Academia Română. Memoriile Secţiunii Literare", seria III, tom. II, 1925, p. 443.

[114] Preocuparea lui Dimitrie Cantemir pentru educaţia solidă şi sănătoasă a tinerilor este trădată şi de felul în care el a reacţionat la apariţia, în 1720, a unei lucrări catehetice aparţinându-i arhiepiscopului de Pskov, Theofan Prokopovici. În *Loca obscura in catechesi…*, principele moldovean a criticat aspru acest manual, în care se strecuraseră idei din teologia luterană şi cea calvină (*Dimitrie Cantemir şi Theofan Prokopovič – două păreri divergente despre literatura didactică*, ediţie şi studiu introductiv de Manuela Anton, în volumul *Texte uitate – texte regăsite*, III, Bucureşti, 2004, pp. 151-200).

[115] Leonid Nikolaevici Maikov, *Prinţesa Cantemir*, în volumul *Prinţii Antioh şi Maria Cantemir în documente de epocă*, ediţie alcătuită şi îngrijită, prefaţată şi adnotată de Leonte Ivanov, traduceri din rusă şi italiană de Marina Vraciu, Leonte Ivanov, respectiv Dragoş Cojocaru, postfaţă de Marina Vraciu, Iaşi, 2011, pp. 39-42; Ştefan Ciobanu, *op. cit.*, pp. 393-396, 436, 443; C. Şerban, *Jurnalul lui Ivan Ilinski (1721–1730)*, în „Studii. Revistă de Istorie", VIII, 1955, 5-6, pp. 119-120; P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir*, pp. 129-130; Vasile Harea, *Influenţa lui Dimitrie Cantemir asupra lui Antioh Cantemir (Influenţe tematice, de conţinut şi stilistice)*, în idem, *Dimitrie Cantemir şi fiul său Antioh. Studii*, ediţie îngrijită şi note de Sorina Bălănescu, cuvânt înainte şi fişă bio-bibliografică de Mihail Harea, Iaşi, 1999, p. 83.

aspirațiile[116]. Este drept, însă, că nici marii boieri moldoveni nu agreau principiul eredității, pronunțându-se în acest sens chiar în 1711: „nu iaste bine să fie domn vécinic, pre neam, în Moldova, ce iaste bine să să schimbe după cum va pofti țara, adecă precum iaste şi acmu domniile de la turci”[117]. Cu toate acestea, Dumitraşco vodă a stăruit şi a obținut, la rândul său, ca una dintre prevederile tratatului de alianță cu Petru cel Mare să fie domnia pe viață şi ereditară a Cantemireştilor, cu dreptul de a transmite tronul Moldovei, în lipsa urmaşilor direcți, şi ramurilor colaterale[118]. În Rusia, Dimitrie Cantemir a purtat titlul de „haereditarius princeps”[119], iar în 1712, când Rusia şi Poarta erau pe cale să pornească un nou război, el „văzuse licărind o nădejde de a recăpăta domnia Moldovei liberate”[120]. Până în 1718, când, în urma războiului austro-turc, s-a încheiat pacea de la Passarowitz, Dimitrie Cantemir nu a încetat să spere[121] şi să se informeze cu privire la starea țării sale. Se vede aceasta şi din nota pe care a adăugat-o, în capitolul *Despre apele Moldovei*, în pasajul referitor la râul Siret: „Astăzi, la încheierea păcii de la Passarovitz între Caesar şi Sultan, este desemnat hotarul din Valahia Transalpină”[122].

---

[116] Vezi prevederile tratatului dintre Constantin Cantemir şi împăratul Leopold I, din 1690 (Andrei Veress, *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei şi Țării Româneşti*, XI, Bucureşti, 1939, pp. 400-403, nr. 253).

[117] Ion Neculce, *op. cit.*, p. 556, 557.

[118] *Relațiile istorice dintre popoarele U.R.S.S. şi România în veacurile XV – începutul celui de-al XVIII-lea*, III, Moscova, 1970, p. 329, nr. 113 (articolele 3, 4); Maria Holban şi L. Demény, *Originalul şi traducerea latină a „Diplomei lui Petru I” dată lui Dimitrie Cantemir, cuprinzând condițiile tratatului moldo-rus din 1711*, în „Studii. Revistă de Istorie”, 26, 1973, 5, pp. 1075-1076, articolele III–IV; Andrei Pippidi, *Politique et histoire dans la proclamation de Démétrius Cantemir en 1711*, în idem, *Hommes et idées du Sud-Est européen à l'aube de l'âge moderne*, Bucureşti, 1980, p. 204.

[119] Andrei Pippidi, *op. cit.*, p. 205.

[120] P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 128.

[121] Ştefan Ciobanu, *op. cit.*, p. 401; P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 132.

[122] Dimitrie Cantemir, principele Moldovei, *Descrierea stării de odinioară şi de astăzi a Moldovei*, I, ediție critică întocmită de Dan Sluşanschi, Bucureşti, 2006, p. 42 (textul latin), 43 (traducerea românească).

Or, tocmai acum şi în asemenea circumstanţe, poveştile spuse de bătrâni, amintirile din copilărie şi rezultatele propriilor sale cercetări – toate acumulate în anii când Cantemir vieţuise în Moldova – s-au legat, înmănunchindu-se într-o operă care recompunea imaginea unei ţări pentru cei care nu o cunoscuseră, adică pentru proprii săi copii. Să nu ne lăsăm induşi în eroare de structura şi înfăţişarea *Descrierii*, aşa cum le ştim noi astăzi. În varianta ei iniţială, această scriere arăta altfel[123]. Au afirmat-o, demonstrând, specialiştii care s-au aplecat asupra ei. Pe de altă parte, *Descrierea* pare să se fi dezvoltat ulterior într-o altă lucrare, de dimensiuni mai largi, *Dacia vetus et nova*, cunoscută şi sub titlurile *Historia Moldaviae* sau *Descriptio veteris et novae Moldaviae*[124]. S-a spus că *Descrierea* ar fi fost întocmită la solicitarea şi îndemnul Academiei din Berlin[125]. Dar Academia, al cărei membru era, îi ceruse lui Cantemir să comunice doar „o informaţie demnă de încredere cu privire la adevărata situaţie şi cu privire la graniţele principatelor Valahia şi Moldova, în privinţa cărora geografii sunt atât de deosebiţi”[126]. Interesul savanţilor era, aşadar, de ordin strict geografic şi avea în vedere ambele Ţări Române, nu doar Moldova. S-a socotit, de aceea, că opera aşteptată la Berlin era nu *Descrierea*, ci *Dacia vetus et nova*[127].

---

[123] Cu privire la modalităţile în care a fost concepută opera lui Cantemir şi la diversele ei variante, v. Maria Holban, *Introducere*, pp. 35-37; Dan Sluşanschi, *Prefaţa editorială*, la Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, pp. 7-19.

[124] Tiberiu Truţer, *op. cit.*, p. 81; Andrei Pippidi, *Introducere*, la Dimitrie Cantemir, *Vita Constantini Cantemyrii…*, p. 36.

[125] Pentru diferitele opinii exprimate pe aceasta temă, v. P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 152; Tiberiu Truţer, *op. cit.*, p. 78; Stela Toma, *Studiu introductiv*, la Dimitrie Cantemir, *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*, I, p. VI; Dan Sluşanschi, *op. cit.*, p. 8; Valentina şi Andrei Eşanu, *Studiu introductiv*, la Dimitrie Cantemir, principele Moldovei, *Descrierea stării de odinioară şi de astăzi a Moldovei*, traducere din limba latină şi indici de Dan Sluşanschi, II, Bucureşti, 2007, pp. 32-33; iidem, *Dimitrie Cantemir şi Academia de Ştiinţe din Berlin*, în volumul *Dinastia Cantemireştilor*, pp. 262, 274.

[126] Emil Pop, *Dimitrie Cantemir şi Academia din Berlin*, în „Studii. Revistă de Istorie”, 22, 1969, 5, p. 828.

[127] Se pare că *Dacia vetus et nova*, operă inedită, a dispărut în împrejurări neclare (Andrei Pippidi, *op. cit.*, p. 41, nota 98).

După părerea altor specialişti, tema propusă iniţial s-ar fi transformat în altceva şi această transformare „îi aparţine lui Cantemir”[128]. Ca urmare, în ansamblul *Descrierii* nu partea geografică ocupă cele mai multe pagini, ci partea politică, pe drept cuvânt socotită o apologie a monarhiei de drept divin. S-ar zice că autorul a lipit capitolele de descriere geografică – privite doar ca un auxiliar al hărţii – la un veritabil manual de guvernare a Moldovei, o lungă expunere privitoare la organizarea statului, la alegerea, confirmarea şi scoaterea din scaun a domnilor, la ceremoniile aulice, la dregători, armată, legi şi judecăţi, la veniturile ţării, la tributul şi darurile către Poartă, la familiile de boieri, la locuitorii ţării şi obiceiurile lor. De aici şi impresia de fragmentare, de inconsecvenţă, de neomogenitate a acestui text neterminat, alcătuit după un plan remaniat în mai multe rânduri, din capitole inegale, redactate în momente diferite[129], unele foarte probabil chiar înainte de plecarea în Rusia.

Fireşte că ansamblul rezultat devenea interesant atât pentru învăţaţii de la Berlin, cât şi pentru cititorii cultivaţi din Rusia[130], care ştiau prea puţine lucruri despre lumea din acest colţ de Europă orientală. Dar este evident că nu pentru a satisface curiozitatea acestora a adunat Cantemir o sumedenie de amănunte, precum lunga listă cu numele familiilor boiereşti din Moldova, familii mai mari sau mai mici, mai vechi sau mai noi, autohtone sau venite de aiurea. Iată de ce nu subscriu opiniei general acceptate, care se regăseşte şi într-o carte foarte recentă, în următoarea formulare: „Cu toate că autorul nu îşi dezvăluie nicăieri în cuprinsul lucrării scopurile urmărite la compunerea acesteia, atât din imboldul iniţial primit de la savanţii berlinezi, cât şi din limba operei sale putem deduce că el a avut în vedere, în primul rând, informarea publicului savant european cu privire la ţara sa. De bună seamă, erau avuţi în vedere şi cititorii ruşi ai timpului…”[131]. Nu mi se pare potrivit a

---

[128] Maria Holban, *op. cit.*, p. 10.
[129] *Ibidem*, pp. 15-20, 35. Dan Sluşanschi vorbea de „mai multe faze de lucru, deocamdată nedefinite” (*Introducere*, la Dimitrie Cantemir, *De antiquis et hodiernis Moldaviae nominibus…*, p. 19).
[130] P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 135.
[131] Tudor Dinu, *op. cit.*, p. 265.

susține că finalitatea *Descrierii* a fost una „patriotică-propagandistică”[132] sau că lucrarea era „un imn de dragoste înălțat râurilor, munților şi codrilor Moldovei, obiceiurilor străvechi, fecundității pământului şi mitologiei poporului român”[133], dar este mai presus de orice îndoială că ea a avut o miză politică.

Nici Cantemir şi nici urmaşii săi nu au trimis opera la Berlin, în ciuda insistențelor şi a presiunilor de tot felul[134]. Situația, aparent paradoxală, nu se poate pune – cum s-a pus – pe seama unei crize a Academiei sau pe dorința autorului de a înfățişa confraților un text deja tipărit[135]. În cea mai veche biografie a lui Cantemir, redactată probabil de Antioh cu ajutorul dascălului său, Ivan Iljinski, se spune clar că „Descrierea geografo-politică a Moldovei”, redactată în latină, fusese „promisă Berlinului spre folosință” (*Berolinum pro uti promissum*)[136]. Lucrarea nu era, deci, destinată Academiei, dar ea putea fi consultată la nevoie de membrii acesteia, cum de altfel s-a şi întâmplat. Interesant este faptul că precizarea aceasta lipseşte din mai ampla biografie a lui Dimitrie Cantemir, datorată tot lui Antioh şi care însoțeşte manuscrisul original al *Istoriei Imperiului Otoman*. De această dată, s-a notat doar: „S’imprime en Hollande”[137].

Ar fi mai degrabă de crezut că Dimitrie Cantemir nu s-a desprins de ceea ce numim noi astăzi *Descrierea Moldovei* pentru că visa la întoarcerea lui şi a familiei sale în pământul strămoşesc. Dacă soarta le-ar fi fost favorabilă, copiii trebuiau pregătiți să guverneze. Iar pregătirea nu se putea face cu un orizont de lecturi axat pe texte parenetice, precum cele cu care el

———

[132] *Ibidem*.
[133] Valentina şi Andrei Eşanu, *Studiu introductiv*, p. 6.
[134] Tiberiu Truțer, *op. cit.*, pp. 78-81; Maria Holban, *op. cit.*, pp. 11-12; Valentina şi Andrei Eşanu, *op. cit.*, p. 33–36; Ştefan Lemny, *Cantemireştii. Aventura europeană a unei familii princiare din secolul al XVIII-lea*, prefață de Emmanuel Le Roy Ladurie, traducere de Magda Jeanrenaud, Iaşi, 2010, pp. 117-118.
[135] Valentina şi Andrei Eşanu, *op. cit.*, p. 33. Pentru alte ipoteze, v. Maria Holban, *op. cit.*, p. 12.
[136] Emil Pop, *op. cit.*, p. 836, 841, 844.
[137] Virgil Cândea, *La Vie du prince Dimitrie Cantemir écrite par son fils Antioh. Texte intégral d’après le manuscrit original de la Houghton Library*, în „Revue des Études Sud-Est Européennes”, XXIII, 1985, 3, p. 221.

însuşi îşi va fi hrănit tinereţea. Ca atare, în cuprinsul scrierii, informaţiilor despre puterea domnească, despre atribuţiile principelui, despre ritualurile şi ceremoniile de la curte li s-a rezervat cel mai mare număr de pagini, iar caracterul absolut şi ereditar al domniei este amintit în chip repetat.

După moartea tatălui, copiii au adoptat o atitudine asemănătoare, promiţând că vor duce ei înşişi manuscrisul la Berlin, „când îşi vor începe călătoriile în Germania, care sunt mereu amânate”[138]. În 1726, Mihail Skendos van der Beck, membru, la rândul său, al Academiei din Berlin, ajuns medic al fiilor lui Cantemir, se angaja să copieze „în taină” lucrarea[139]. Se pare că Antioh i-a pus la dispoziţie manuscrisul tatălui său, pe care medicul l-a utilizat pentru a stabili locul în care fusese exilat poetul Ovidiu[140]. Tot în 1726, la Sankt Petersburg, Joseph N. Delisle primea spre consultare, de la fiul lui Cantemir – acelaşi Antioh, desigur –, o copie a textului *Descrierii* şi harta, „mais je n’us pas le temps de prendre une copie de l’un ni de l’autre, mais seulement du commencement du livre”[141].

Mai târziu, în 1732, când Antioh Cantemir a fost trimis în misiune diplomatică la Londra, el a luat cu sine şi *Descrierea*. Dorea să vadă publicată opera tatălui său, desigur, dar pentru aceasta nu avea nevoie de toate cele trei manuscrise ale ei[142]! Se va fi gândit, probabil, ca măcar un exemplar să rămână la dispoziţia lui, ca îndrumar, în aşteptarea unui viitor la care se va referi şi sora sa, Maria, într-o scrisoare din 1736. Nu întâmplător atunci. În acel an, începuse războiul ruso-turc, iar Cantemireştii îşi vedeau speranţele renăscând, întocmai ca şi tatăl lor, cu două decenii mai înainte, în vremea războiului dintre austrieci şi turci[143]. Acestea sunt împrejurările în

---

[138] Tiberiu Truţer, *op. cit.*, p. 79.
[139] *Ibidem*, p. 80; Maria Holban, *op. cit.*, p. 11; *Călători străini despre Ţările Române*, IX, volum îngrijit de (†) Maria Holban, M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Paul Cernovodeanu, Bucureşti, 1997, p. 80.
[140] Tiberiu Truţer, *op. cit.*, p. 80.
[141] G. Vâlsan, *Harta Moldovei de Dimitrie Cantemir*, în „Academia Română. Memoriile Secţiunii Istorice”, seria III, tom. VI, 1924, pp. 206-207; P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 225.
[142] Valentina şi Andrei Eşanu, *op. cit.*, p. 44, 119-121.
[143] Leonid Nikolaevici Maikov, *op. cit.*, pp. 138-139.

care Maria îi scria lui Antioh: „Cine ştie, poate ne va fi dat cândva să ne revedem patria de odinioară şi să ne sfârşim în tihnă veacul, fiecare după cum îi este voia […]. Cred că acela care va deveni stăpânul unei ţări va trebui să ia pe umeri povara întregii responsabilităţi, iar dacă Dumnezeu vă va încredinţa dv., ca prinţ, cârmuirea ţării noastre, va trebui să trăiţi ca principe al acelei ţări şi să spuneţi adio vieţii singuratice de filosof”[144].

Acest lucru nu s-a întâmplat, însă. Eşecul înregistrat de verii primari ai lui Antioh, Constantin şi Dimitrie, apoi prevederile tratatului de la Belgrad, din 1739, năruiseră toate speranţele reîntoarcerii Cantemireştilor la Iaşi. Destinul lui Antioh şi al descendenţilor colaterali ai lui Dimitrie Cantemir nu avea să se împlinească niciodată în ţara strămoşilor lor – cu toate că până târziu, în veacul al XIX-lea, ei au continuat să se intituleze domni ai Moldovei[145] –, iar destinul *Descrierii* avea să fie altul decât cel menit de autor. De unde se vede încă o dată valabilitatea dictonului latin. Nu este, însă, mai puţin adevărat că destinul cărţilor nu se poate înţelege lăsând deoparte destinul celor care le-au scris şi al celor pentru care au fost scrise.

Bibliografie

Bianu, Ioan, Hodoş, Nerva, *Bibliografia românească veche (1508-1830)*, I, Bucureşti, 1903.

Ariadna Camariano-Cioran, *Jérémie Cacavela et ses relations avec les Principautés Roumaines*, în „Revue des Études Sud-Est Européennes”, III, 1-2, 1965.

Camariano, Ariadna, *Traducerea greacă a „Teatrului politic” atribuită greşit lui N. Mavrocordat şi versiunile româneşti*, în „Revista Istorică Română”, XI-XII, 1941-1942.

Camariano, Ariadna, *Parénèses byzantines dans les Pays Roumains*, în „Études byzantines et post-byzantines”, I, 1979.

Dimitrie Cantemir, *Metafizica*, din latineşte de Nicodim Locusteanu, cu o prefaţă de Em. C. Grigoraş, Editura Ancora, Bucureşti, [1928].

Cantemirii, Demetrii Principis, *Incrementorum et decrementorum Aulae Othman*[*n*]*icae sive Aliothman*[*n*]*icae Historiae a prima gentis origine ad nostra*

---

[144] *Prinţii Antioh şi Maria Cantemir în documente de epocă*, p. 394, nr. 15; v. şi comentariul de la nota 2.

[145] Ştefan Ciobanu, *op. cit.*, pp. 454-455; Ecaterina Ţarălungă, *op. cit.*, p. 506, nota 63; Ştefan Lemny, *op. cit.*, pp. 265-268.

usque tempora deductae Libri tres, praefatus est Virgil Cândea, critice edidit Dan Sluşanschi, Timişoara, 2001.
Cantemir, Dimitrie, *Istoria Imperiului Otoman. Creşterea şi scăderea lui*, traducere română de Iosif Hodoşiu, Bucureşti, 1876.
Cantemir, Dimitrie, *Vita Constantini Cantemyrii, cognomento Senis, Moldaviae Principis*, cuvânt înainte de acad. Virgil Cândea, studiu introductiv de Andrei Pippidi, ediție critică, traducere şi anexe de Dan Sluşanschi şi Ilieş Câmpeanu, note şi comentarii de Andrei Pippidi, indici de Ilieş Câmpeanu, Bucureşti, 1996.
Cantemir, Dimitrie, *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*, ediție îngrijită, studiu introductiv, glosar şi indici de Stela Toma, I, Bucureşti, 1999.
Cândea, Virgil, *La Vie du prince Dimitrie Cantemir écrite par son fils Antioh. Texte intégral d'après le manuscrit original de la Houghton Library*, în „Revue des Études Sud-Est Européennes", XXIII, 1985, 3.
Cernovodeanu, Paul, *Jérémie Cacavela et le Protestantisme*, în „Revue des Études Sud-Est Européennes", XVIII, 1980, 2.
Cernovodeanu, Paul, *Dimitrie Cantemir la Constantinopol (1700–1710). Activitatea politică şi culturală*, în volumul *Omagiu Virgil Cândea la 75 de ani*, coordonator Paul H. Stahl, I, Bucureşti, 2002.
Ştefan Ciobanu, *Dimitrie Cantemir în Rusia*, în „Academia Română. Memoriile Secțiunii Literare", seria III, tom. II, 1925.
Dinu, Tudor, *Dimitrie Cantemir şi Nicolae Mavrocordat. Rivalități politice şi literare la începutul secolului XVIII*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2011
Eşanu, Andrei, Valentina Eşanu, *Dimitrie Cantemir (1673–1723). Viața şi activitatea politică*, în volumul *Dinastia Cantemireştilor. Secolele XVII–XVIII*, coordonator şi redactor ştiințific acad. Andrei Eşanu, Editura Ştiința, Chişinău, 2008.
Foisil, Madeleine, *La première éducation du prince d'après le Journal de Jean Héroard*, în „Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge. Temps modernes", 99, 1987, 1.
Gorovei, Ştefan S., *Miscellanea genealogica*, în „Anuarul Institutului de Istorie «A. D. Xenopol»", XXI, 1984.
Ceasornicul domnilor de Antonio de Guevara, traducere din limba latină de Nicolae Costin, ediție critică şi studiu introductiv de Gabriel Ştrempel, Editura Minerva, Bucureşti, 1976.
Holban, Maria, *Introducere*, la Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, traducere după originalul latin de Gh. Guțu, introducere de Maria Holban, comentariu istoric de N. Stoicescu, studiu cartografic de Vintilă Mihăilescu, indice de Ioana Constantinescu, cu o notă asupra ediției de D. M. Pippidi, Bucureşti, 1973.
Holban, Maria şi Demény, L., *Originalul şi traducerea latină a „Diplomei lui Petru I" dată lui Dimitrie Cantemir, cuprinzând condițiile tratatului moldo-rus din 1711*, în „Studii. Revistă de Istorie", 26, nr. III–IV, 1973.
Krynen, Jacques, *Idéal du prince et pouvoir royal en France à la fin du Moyen Âge (1380-1440). Étude de la littérature politique du temps*, Paris, 1980.
Kogălniceanu, Mihail, *Cronicele României sau Letopisețele Moldaviei şi Valahiei*, a doua ediție, II, Bucureşti, 1872.

Lemny, Ştefan, *Cantemireştii. Aventura europeană a unei familii princiare din secolul al XVIII-lea*, prefață de Emmanuel Le Roy Ladurie, traducere de Magda Jeanrenaud, Editura Polirom, Iași, 2010.

Mavrocordatos. Nicolas, *Les loisirs de Philothée*, texte établi, traduit, commenté par Jacques Bouchard, avant-propos de C. Th. Dimaras, Atena-Montréal, 1989.

Neculce, Ion, *Opere*, ediție critică şi studiu introductiv de Gabriel Ştrempel, Bucureşti, 1982.

Nicolae, Simona, *Sur les voies de la morale politique: circulation manuscrite des parénèses byzantines au XV^e siècle*, în „Revue des Études Sud-Est Européennes", XLVIII, 2010.

Panaitescu, P. P., *Contribuții la opera geografică a lui Dimitrie Cantemir*, în „Academia Română. Memoriile Secțiunii Istorice", seria III, tom. VIII, 1928

Panaitescu, P. P., *Dimitrie Cantemir. Viața şi opera*, Editura Academiei R.P.R., Bucureşti, 1958

Pârvan, Vasile, *Castrul de la Poiana şi drumul roman prin Moldova de jos*, în „Academia Română. Memoriile Secțiunii Istorice", seria II, tom. XXXVI, 1913-1914.

Emil Pop, *Dimitrie Cantemir şi Academia din Berlin*, în „Studii. Revistă de Istorie", 22, 1969.

Russo, D., *Matei al Mirelor*, în idem, *Studii istorice greco-române. Opere postume*, publicate sub îngrijirea lui Constantin C. Giurescu, de Ariadna Camariano şi Nestor Camariano, I, Bucureşti, 1939.

Sluşanschi, Dan, *Introducere*, la Dimitrie Cantemir, *De antiquis et hodiernis Moldaviae nominibus şi Historia moldo-vlachica*, prefață de Virgil Cândea, ediție critică, traducere, introducere, note şi indici de Dan Sluşanschi, Bucureşti, 1983.

Tanaşoca, Nicolae-Şerban, *Sfaturile împăratului Vasile Macedoneanul pentru fiul său, Leon*, în „Tabor", II, 2008.

Truțer, Tiberiu, *Aspecte inedite privind relațiile lui Dimitrie Cantemir cu Academia din Berlin*, în „Forum. Revista Învățământului Superior", XIII, 1971.

Țarălungă, Ecaterina, *Dimitrie Cantemir. Contribuții documentare la un portret*, Editura Litera Internațional, Bucureşti-Chişinău, 2004.

Ursu, N. A., *Nicolae Costin, autor al cronicii anonime a Moldovei de la 1661 până la 1709*, în idem, *Contribuții la istoria literaturii române. Studii şi note filologice*, Editura Cronica, Iaşi, 1997.

Vâlsan, G., *Harta Moldovei de Dimitrie Cantemir*, în „Academia Română. Memoriile Secțiunii Istorice", seria III, tom. VI, 1924.

Zamfirescu, Dan, *Marea carte a identității româneşti în Europa Renaşterii şi în cultura universală*, în volumul *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, ediție facsimilată după unicul manuscris păstrat, transcriere, traducere în limba română şi studiu introductiv de prof. dr. G. Mihăilă, membru corespondent al Academiei Române, cu o prefață de Dan Zamfirescu, Editura Roza Vânturilor, Bucureşti, 1996.

*** *Călători străini despre Țările Române*, VII, volum îngrijit de Maria Holban, M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Paul Cernovodeanu, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1980.
*** *Călători străini despre Țările Române*, VIII, volum îngrijit de Maria Holban, M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Paul Cernovodeanu, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1983.
*** *Călători străini despre Țările Române*, IX, volum îngrijit de (†) Maria Holban, M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Paul Cernovodeanu, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1997.
*** *Cronica Ghiculeştilor. Istoria Moldovei între anii 1695-1754*, text grecesc însoțit de traducerea românească, cu prefață, introducere, glosar şi indice, ediție îngrijită de Nestor Camariano şi Ariadna Camariano-Cioran, Editura Aacemiei R.S.R., Bucureşti, 1965.
*** *Dimitrie Cantemir şi Theofan Prokopovič – două păreri divergente despre literatura didactică*, ediție şi studiu introductiv de Manuela Anton, în volumul *Texte uitate – texte regăsite*, III, Bucureşti, 2004.
*** *Prinții Antioh şi Maria Cantemir în documente de epocă,* ediție alcătuită şi îngrijită, prefațată şi adnotată de Leonte Ivanov, traduceri din rusă şi italiană de Marina Vraciu, Leonte Ivanov, respectiv Dragoş Cojocaru, postfață de Marina Vraciu, Iaşi, 2011.

Câteva posibile influenţe româneşti asupra latinei cantemiriene din *Incrementorum et decrementorum Aulae Othmanicae historia*

Claudia TĂRNĂUCEANU

ABSTRACT. A research of the Latin text entitled Incrementorum et decrementorum Aulae Othmanicae sive Aliothmanicae gave us the opportunity to make some remarks concerning the phonetic, morphological, syntactic, phraseological features that are influenced by the Romanian language. We remarked the presence of some borrowed terms (adapted or not from a phonetic and morphologic point of view to the Latin), intentionally inserted in the text with the explicit purpose of informing the reader. The author prefers to gloss and comment in Latin the Romanian terms, in order to secure the correct understanding of the notions.

KEYWORDS: Cantemir, Latin text, Incrementorum et decrementorum Aulae Othmanicae sive Aliothmanicae

Reputaţia de savant de nivel europen a cărturarului român a fost susţinută şi de limba de redactare a principalelor sale opere ştiinţifice, latina. Reprezentând încă un instrument extrem de util în diseminarea noilor concepţii şi a rezultatelor cercetărilor întreprinse în domenii dintre cele mai diverse, neolatina (varianta limbii latine vehiculată de umanişti, „epurată", într-o măsură mai mare sau mai mică, de elementele non-clasice ale epocii medievale) era menţinută în uz în mediile academice europene, cunoscută şi chiar folosită ca limbă internaţională de conversaţie de elitele intelectuale ale vremii. Deşi a început să înveţe latina relativ târziu (la vârsta de 12 ani)[1], pe

[1] D. Cantemir, *Vita Constantini Cantemyrii, cognomento Senis, Moldaviae Principis,* ediţie critică, traducere şi anexe de D. Sluşanschi şi I. Câmpeanu, *Opere complete*,

vremea când se afla ca ostatic la Constantinopol, în perioada domniei tatălui său, Cantemir aprofundează în timp studiul literelor latine, desăvârşindu-şi cunoştinţele prin lecturi din autorii clasici, medievali şi contemporani, ajunge să poarte corespondenţă şi conversaţii elevate cu personalităţi ale vremii sale[2] şi, mai ales, să îşi scrie o bună parte a operei în limba latină. Lucrările alcătuite la solicitarea Academiei din Berlin, menite să ofere Occidentului date inedite, atât cu privire la ţara de origine a autorului, cât şi la una dintre zonele mai îndepărtate, cea Orientală, aveau drept destinatar publicul european instruit. Pentru a corespunde exigenţelor acestuia, latina umanistă îi punea la dispoziţie fostului principe moldovean instrumentele lingvistice necesare exprimării ideilor sale. Atent elaborate şi revizuite în repetate rânduri, lucrările ştiinţifice cantemiriene prezintă, în general, trăsăturile obişnuite ale neolatinei, care, în pofida intenţiei declarate a umaniştilor de reabilitare a canoanelor clasice[3], păstrează numeroase construcţii morfo-sintactice şi lexicale specifice perioadelor târzie şi medievală. Pe lângă acestea, latina cantemiriană prezintă şi o serie de particularităţi lingvistice care nu îşi găsesc susţinere în uzanţele medio- şi neolatine. Caracterul ştiinţific al operelor impune autorului apelul frecvent la împrumuturi lexico-semantice voluntare (îndeosebi din română, turcă, greacă, multe dintre ele comentate şi glosate). Sunt preluate din aceste limbi cuvinte, sintagme, enunţuri întregi, pentru informarea precisă a lectorului cu privire la realităţi

---

VI, Tom I, editor V. Cândea, Editura Academiei Române, Bucureşti,n1996, p. 166 (p. 104 ms.)

[2] *Ibidem*. V. şi P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir*. *Viaţa şi opera*, Editura Academiei R. P. R., Bucureşti, 1958, pp. 112-113; 130-132; *Idem*, *Călători poloni în Ţările Române*, Bucureşti, Editura Cultura Naţională, 1930, p. 103; Şt. Ciobanu, *Dimitrie Cantemir în Rusia*, Academia Română. „Memoriile Secţiunii Literare", Seria III, Tom. II, Mem. 5, Cultura Naţională, Bucureşti, 1924, p. 5 etc.

[3] O revenire completă la limba latină literară a perioadei clasice, bazată pe modelul ciceronian, nu a mai fost posibilă, cu tot efortul depus de umanişti între secolele al XIV-lea şi al XVIII-lea. Modificările lingvistice din secolele anterioare Renaşterii, când latina suferise o serie largă de inovaţii (unele dintre ele reprezentând finalizarea unor tendinţe începute încă din latina târzie, altele fiind influenţe ale limbilor vernaculare, adaptări la un nou mod de gândire şi de trai etc.), nu au putut fi eludate în totalitate.

din zona răsăriteană mai puţin cunoscute Europei acelui veac. Alături de acestea, la toate nivelele limbii, poate fi observată apariţia fortuită a unor elemente lingvistice alogene latinei, multe datorate, probabil, influenţei limbilor vorbite de cărturar. O seamă de astfel de particularităţi fonetice, morfo-sintactice, lexicale şi chiar stilistice poartă amprenta limbii materne a autorului. Deşi lucrarea în care apar în număr destul de mare este *Vita Constantini Cantemyrii*, biografia tatălui său, totuşi influenţele româneşti sunt resimţite, mai mult sau mai puţin, în toate operele sale de limbă latină.

În studierea unor fenomene lingvistice de acest tip, ne-am oprit asupra uneia dintre cele mai cunoscute lucrări: *Incrementorum et decrementorum Aulae Othmanicae sive Aliothmanicae historia.* Am folosit atât textul latin reprodus în ediţia critică elaborată de Dan Sluşanschi, *Incrementorum et decrementorum Aulae Othman[n]icae sive Aliothma[n] nicae historiae a prima gentis origine ad nostra usque tempora deductae libri tres*, Timişoara, Amarcord, 2002 (prefaţă de V. Cândea), cât şi facsimilul[4] publicat în 1999 (Bucureşti, editura Roza Vânturilor) sub îngrijirea lui V. Cândea. Specificăm că exemplele selectate sunt însoţite de traducerea noastră.

Cea mai numeroasă categorie a românismelor identificate în text o reprezintă cea a împrumuturilor lexicale voluntare, încadrate sau nu în specificul limbii latine. Remarcăm efortul autorului în găsirea unor soluţii grafice potrivite pentru a reda cât mai fidel pronunţia din limba de proveniență. Grafia cuvintelor româneşti prezintă următoarele caracteristici:
-*ă* este redat prin *a*: *calauz* (Ann., III, I, 52);
-*c* prin *k*: *Kluczerii* (Ann., III, I, 51); *czausz spataresk* (Ann., III, I, 51); *Magnus Postelnik* (Ann., II, IV, 203);
-*chi* şi *ghi* sunt redate prin *ci,* respectiv *gi* (grafie deloc surprinzătoare având în vedere că, probabil, Cantemir pronunţa, grupurile *ce, ci, ge, gi* din latină ca *che, chi, ghe, ghi*, după cum reiese din transcrierea fonetică a unor fragmente

---

[4] Dimitrie Cantemir, *Creşterile şi descreşterile Imperiului Otoman. Textul original latin în forma finală revizuită de autor*, facsimil al manuscrisului Lat-124 de la biblioteca Houghton, Harvard University, Campbridge, MASS, publicat cu o introducere de Virgil Cândea, Editura Roza Vânturilor, Bucureşti, 1999.

româneşti în operele de limbă latină ale autorului – e. g. *Descriptio Moldaviae* şi *Vita Constantini Cantemyrii*): *Cilia, olim „Licostomo"* (Ann., II, IV, 194); *Moldavis Tigine dictam* (Ann., II, IV, 194); *Gierginam* (Ann., II, IV, 195);
-*ce* prin *cz*, urmat de *e* sau *a*: *Petreczeici* (Ann., III, I, 45); *Czetate Alba* (Ann., II, IV, 194), *Soczavam* (III, IV, 195, emendat *Suczavam* în ediția 2002, n. 4, p. 389); *Suczaviam* (III, I, 353); *Tulcza* (II, XII, 279); *ci* este, de asemenea, redat prin *cz* (după care urmează o vocală): *Craczuna* (Ann., II, IV); *sub* Sackczie *Danubium transit* (III, I, 252); *ad oppidum* Falczij (III, I, 349);
-*f* este notat uneori *ph* (ca şi la cuvintele greceşti): *oppidum Moldaviae* Stephanesti (Ann., II, III, 147);
-*ge* este redat prin *dz* urmat de *e* sau *i*: *Dobrudzia* (III, I, 251);
- *h* prin *ch* (aşa cum sunt transliterate în alfabet latin cuvintele greceşti care îl conțin pe *chi*): *Michai* (Ann., III, II, 96); *Valachia* (Ann., III, I, 45); *Michna Principe* (III, II, 93); *Chotin* (Ann., III, I, 52);
-*î* prin *i*: *Vale Strimba* (Ann., III, I, 59);
-*s* apare geminat: *Bassarabia* (Ann., III, II, 96); *Szerbani Bassarabae* (Ann., III, II, 97);
-*ş* este redat prin *sz*: *Szerbanum* (Ann., III, II, 96), *Dumbrava Roszie* (Ann., I, V, 34); *s*: *Petrasco* (Ann., III, II, 96); *Rares* (Ann., I, VIII, 59); *Serbani Cantacuzeni* (Ann., III, II, 94) sau *ss*: *Balassam* (Ann., III, II, 98);
- *ţ* prin *z*: *Ancuza* (Ann., III, II, 96), *Nemez* (III, I, 352) sau *cz*: *Creczulescul* (Ann., III, II, 98);
-*v* prin *w* sau *v*: *Bucowina* (Ann., I, V, 34); *Milkow* (Ann., II, IV, 195); *Voda* (II, I, 89; Ann., II, I, 99).

Ca şi în alte opere de limbă latină ale autorului, se remarcă o oarecare inconsecvență în notarea numelor proprii: *Smaragdam* (Ann., III, I, 51); *Zmaragdam* (Ann., III, II, 98); *Szerbanus* (Bassaraba) (Ann., III, II, 96), *Serbanus* (Cantacuzenus) (Ann., III, II, 50); *Bessarabiam* (Ann., I, V, 35), *Bassarabia* (Ann., III, II, 96); *Suczaviam* (III, I, 353), *Suczavam* (Ann., II, IV, 195) etc. Antroponimul *Ştefan* este notat fie *Stephanus* (II, I, 95; Ann., I, V, 34 etc.), fie *Istefan* (I, V, 38; Ann., I, V, 34).

Aşa cum procedează şi cu termeni, expresii sau fraze întregi din turcă sau greacă, autorul consideră necesar să ofere o echivalare în latină şi pentru

o bună parte din românismele inserate în text. Cele mai multe dintre detaliile privitoare la acestea sunt trecute în adnotările (*Annotationes*) pe marginea fiecărei cărţi[5].

-*...meruit, ut* Magni Kluczerii, *vel Annonae Praefecti, dignitate mactaretur* (Ann., III, I, 52) – s-a arătat demn să fie cinstit cu dregătoria de mare clucer sau *Annonae Praefectus* (şeful aprovizionării));

-Serdar *„id est exercitus Transprutensis Dux"* (Ann. III, I, 45) – serdar, asta înseamnă comandantul oştii de peste Prut; Serdar. *In Moldavia est „Dux copiarum" quae inter Hierasum et Tyratem, ad limites a Cosacis et Tartaris defendendos, destinatae sunt* (Ann., III, I, 53) – Serdar. În Moldova este comandantul trupelor care sunt stabilite între Nistru şi Prut, ca să apere hotarele de cazaci şi tătari;

-*Magnus* Postelnik („Aulae Praefectus") (Ann., II, IV, 203) – Mare postelnic (prefect / mareşal al Curţii)

-Calauz, *i(d) e(st) „ductor exercitus Moldavici"* (Ann., III, I, 52) – călăuz, asta înseamnă călăuză a armatei moldoveneşti;

Chiar şi câteva *cognomina* româneşti sunt traduse sau/şi glosate:

-*Cognomen* Negrul *i(d) e(st) Niger* (Ann., II, IV, 191) – cognomenul Negrul, adică *Niger*;

-*Cazikly Voda. Fuit Valachiae Princeps. Namque V millia hominum levi causa palis affigi iussit, et inde a suis Valachico sermone* Cepalusz, *i(d) e(st)* „*Palorum factor", dictus est. Vnde Turcae ἔτυμον interpretati... Cazikly, quod illis est „Palis abundans", hausi videntur. Christianis* Dracula *vocatur – unde non novi, quia Valachicae linguae illud nomen plane est peregrinum.* (Ann, II, I, 99) – Cazikly Vodă. A fost domn al Valahiei. A poruncit, într-adevăr, ca cinci mii de oameni să fie traşi în ţeapă din vini uşoare şi dintr-asta a fost numit de ai săi Ţepeluş, în limba valahă, adică „făcător de ţepe". De unde se pare că, traducând etimonul, turcii au scos... Cazikly, ceea ce

---

[5] Aceste adnotări, foarte ample în raport cu textul propriu-zis al istoriei, au fost considerate, de altfel, partea originală a operei (v. M. Guboglu, *Dimitrie Cantemir – orientaliste*, în „Studia et Acta Orientalia", III, 1960, p. 138).

înseamnă la ei „cel bogat în țepe”. Este numit de creştini Dracula, de unde nu ştiu, fiindcă numele acela e destul de străin de limba valahă[6].

Cantemir consideră util să specifice, în anumite situații, şi originea unor denumiri româneşti:

-*Querceta duo (quae et nunc ideo Polonis Bucowina, incolis autem* Dumbrava Roszie, *„Querceta Rubra”, eo quod Polonico sanguine fuerint plantata et irrigata dicuntur) plantare iussit* (Ann., I, V, 34)[7] – porunceşte să fi sădite două pădurici de stejar (care şi acum sunt numite de leşi Bucowina, iar de localnici Dumbrava Roşie, „Querceta Rubra”, din aceea că ar fi fost sădite şi udate cu sânge leşesc).

-Serdar. *In Moldavia est „Dux copiarum” quae inter Hierasum et Tyratem, ad limites a Cosacis et Tartaris defendendos, destinatae sunt, gradumque secundum ab* Hetmano *habet, fere eodem modo, quo a Polonis „Hetman polny” constituitur* (Ann., III, I, 53) – Serdar. În Moldova este comandantul trupelor care sunt stabilite între Nistru şi Prut, ca să apere hotarele de cazaci şi tătari, şi are al doilea rang după hatman, aproape în acelaşi fel în care este orânduit de către leşi „Hetman polny”.

-Vale Strimba. *Locus ad Hierasum, infaustus Christianis, felicissimus impiis. Conicky Cosaccorum Ducis, castra in eo a Tartaris disrupta magnamque cladem perepssa sunt. Rex Poloniae, Iohannes Sobieskius, bis ex eodem, haud sine magna iactura, pedem recipere coactus est, et Rossiacus Czar Petrus, nostris temporibus, licet fortissime per triduum dimicasset, tamen pacem, non adeo optatis legibus, ibidem cum infidelibus pepigit. Et videtur certe in ipso loci etymo infausti aliquid latere: „Vale strimba” enim Moldavo sermone „valem perversa” aut „iniustam” denotat* (Ann., III, I, 59)[8] – Valea Strâmbă. Loc pe <malul> Istrului, aducător de nenorocire pentru creştini,

---

[6] În privința diferențelor (minore) dintre graiurile valah (*Valachica lingua, Valachicus sermo*) şi moldovenesc (*Moldavus sermo*), Cantemir oferă detalii în capitolul al V-lea al părții a III-a din *Descriptio Moldaviae* (v. Demetrii Catemyrii, principis Moldaviae *Descriptio antiqui et hodierni status Moldaviae*, ediție critică întocmită de D. Sluşanschi, Institutul Cultural Român, 2006, Bucureşti, pp. 354 - B287).

[7] Cf. *ibidem*, pars I, cap. VI, p. 96 (A 33).

[8] Cf. idem, *Vita Constantini Cantemyrii*, *ed. cit.*, p. 142 (p. 75 ms.) şi 161 (98 ms.).

preaprielnic pentru necredincioşi. Acolo, tabăra lui Cuniţki, comandantul cazacilor, a fost distrusă de tătari şi a îndurat o mare nenorocire. Regele Poloniei, Ioan Sobieski, din acelaşi loc, de două ori a fost constrâns să-şi retragă piciorul, nu fără mare pagubă, şi ţarul rus Petru, în vremurile noastre, cu toate că a luptat cu înverşunare timp de trei zile, totuşi, în acelaşi loc, a căzut la pace cu păgânii, nedorindu-şi prea mult condiţiile <păcii>. Şi se pare că în însăşi etimologia locului se ascunde ceva funest: căci în limba moldavă „Valea Strâmbă" înseamnă „valea mârşavă" sau „nedreaptă".

În ceea ce priveşte hidronimele, adesea Cantemir preferă denumirile antice (*Hierasus* – Siret, *Tyras* – Prut), cunoscute deja de europeni, deşi apelează şi la cele româneşti, latinizate sau nu (e. g. *Prut* – Ann., II, I, 105; *Siretum* – Ann., III, I, 61).

Toponimelor mai importante li se indică vechimea, aşezarea geografică, ba chiar este recomandată şi sursa bibliografică din care se pot afla amănunte (*Descriptio Moldaviae*):

-Nemez. *Civitas antiquissima Inferioris Moldaviae, trans Siretum, ad fluvium cognominem in altissimo monte sita, de quo plura vide in nostra „Moldaviae Descriptione"* (Ann., III, I, 61)[9] – Neamţ. Cetate foarte veche din Moldova de Jos, peste Siret, aşezată lângă râul cu acelaşi nume, pe vârful muntelui, despre care vezi mai multe în a noastră „Descriere a Moldovei";

-*...unde non dubitamus* Falcziorum *oppidum in loco vetustissimae Taiphalorum urbis esse conditum – quod pluribus in singulari libello „De Moldavia veteri et nova" explicavimus* (Ann., II, II, 105)[10] – de unde nu ne îndoim că târgul Fălciilor a fost ridicat pe locul străvechiului oraş al Taifalilor – ceea ce am explicat într-o cărţulie aparte „Despre Moldova de odinioară şi de astăzi".

În lipsa unui corespondent latin potrivit pentru dregătoriile din Moldova sau Ţara Românească, se specifică, alături de denumirile româneşti, latinizate sau nu, şi importanţa acestora: *ad munus* Bani*, quod apud illos supremus est,*

---

[9] Cf. idem, *Descriptio Moldaviae*, *ed. cit.*, pars I, cap. IV, p. 68 (A18).
[10] Cf. ibidem, pars I, cap. IV, p. 60 (A14).

admotus fuisse dicitur (Ann., III, II, 96) – se spune că a fost înaintat la rangul de ban, care este cel mai mare la ei.

Remarcăm, ca şi în alte opere cantemiriene de limbă latină, ocurenţa calcurilor semantice după română, autorul făcând apel la nuanţe secundare ale cuvintelor antice sau recurgând la modificarea semnificaţiei originare a acestora. *Hospitium*, spre exemplu, are în text sensul de *loc de găzduire*, *locuinţă*, traducând românescul *gazdă*:

-*Ipsa velata facie ex* hospitio *in Palatium, et inde in templum deducitur... Princeps, ubi in thalamum intrat, sponsamque et facie deformem et dextro orbatam oculo animadvertit, eam illo ipso momento, intactam, aut, ut alii referunt, secunda demum luce e Palatio in pristinum hospitium ... remittit* (Ann., III, II, 76) – ea însăşi, cu faţa acoperită, este dusă din locuinţă la palat şi apoi la biserică... Domnul, când intră în iatac şi îşi vede soaţa cu faţa sluţită şi lipsită de ochiul drept, o trimite chiar în acel moment, sau, după cu spun alţii, a doua zi în zori, neatinsă, la locuinţa de odinioară...;

-*...officialis Imperatorius ad* hospitium *splendidum sibi paratum adducitur* (Ann., II, IV, 204) – ...slujbaşul împărătesc este adus la locuinţa frumoasă pregătită pentru el.

Surprinzătoare este apariţia cuvântului latin *luna* (cls. lună, ca astru) cu sensul de lună calendaristică în datarea tratatului de pace cu Polonia de la Daud Pasza: *Daud Pasza, 16.* Luna *Seffer, 10* (Ann., III, I, 19) - <dat> în Daud Pasza, <ziua> 16, luna Seffer, <anul Hegirei> 1089. Având în vedere că în toate celelalte situaţii este folosit termenul clasic de *mensis* (e. g. *mensis Seffer* – II, XII, 242), presupunem că autorul s-a lăsat influenţat în acest caz de echivalentul românesc *lună.*

Termenul *faurities* (*fauricies*), foarte îndrăgit de Cantemir[11], este, se pare, creat de cărturar după modelul unui *fabricies* de declinarea a V-a[12],

---

[11] Termenul apare şi în alte opere latineşti ale cărturarului: *Historia Moldo-Vlachica*, I, 5, 14 (în D. Cantemir, *De antiquis et hodiernis Moldaviae nominibus şi Historia Moldo-Vlachica*, prefaţă de V. Cândea, ediţie critică, traducere, note şi indici de D. Sluşanshi, *Opere complete*, IX, Partea I, editor V. Cândea, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1983); *Vita Constantini Cantemyrii*, *ed. cit*., p. 216 (p. 175 ms.).

probabil sub influenţa lui *făurire* din română: *Noverat equidem hominis* fauritiem *Imperator, sed... placatum animum simulat* (II, I, 81) – Împăratul cunoştea, de fapt, şiretlicul omului, dar... se arăta cu sufletul împăcat...
Credem că o formă verbală precum *stergit* (folosită, probabil, în loc de *extergit*, din latina târzie) s-ar fi putut strecura în text datorită influenţei românescului *şterge*: *Vesirius.... legatum secum ad Portam accipit, qui inclinato capite pulverem Altissimi Liminis facie stergit* (II, XII, 234) – Vizirul... îl ia cu el la Poartă pe sol, care, plecându-şi capul, şterge cu faţa praful Preaînaltului prag.

Nu putem trece cu vederea calcurile frazeologice, în care expresii româneşti sunt traduse literal. Este posibil însă ca o parte dintre acestea să fi fost susţinută de expresii latineşti deja existente în limbă.
-*oblivioni commendatur* (a da uitării): *Ebibe hanc medicinam, qua omnes cordis dolores sedantur, omniaque infortunia* oblivioni commendantur (Ann., III, I, 21) – bea leacul ăsta cu care toate sunt amorţite toate durerile inimii şi toate cele nefericite sunt date uitării;
-*in / ad honores pervenire*; *in honorem haberi* (a ajunge în cinste, a fi ţinut în cinste): *magno in honore habentur* (Ann., III, I, 31) – este ţinut în mare cinste; *magnoque in Aula habetur honore* (Ann., III, I, 32) – şi este ţinut la Curte în mare cinste; ad *satis amplos in Chani Aula* honores *pervenerat* (Ann., III, I, 22) – a ajuns la destul de mari cinstiri la Curtea hanului;
-*e sepulchri reverti* (a se întoarce de la groapă): *Excitari sibi videbatur his sermonibus Vesirius et e sepulchro reverti...* (III, IV, 490) – deşteptat de aceste cuvinte i se părea vizirul, şi <parcă> întors de la groapă...;
-*castra movere* (a mişca tabăra): *adversus Scythas* castra moveret (Ann., I, VIII, 59) – îşi mişcă tabăra împotriva tătarilor; *in Valachos* castra movet (I, VIII, 66) – îşi mişcă tabăra împotriva valahilor;
-*aures praebere* (a pleca urechile): *...Suleimanus... susurris cubiculariorum... facile* aures praebebat (III, II, 419) – Suleiman... lesne pleca urechile la şuşotelile şambelanilor...; *Rex Hungariae... non facile praebuisset aures hisce*

---

[12] V. şi D. Sluşanschi, în „Introducere" la D. Cantemir, *De antiquis et hodienis Moldaviae nominibus*..., p. 23.

consiliis (I, IX, 75) – regele Ungariei... nu şi-ar fi plecat cu uşurinţă urechile la aceste sfaturi;
- *surdas aures invenire* (a găsi urechi surde, a nu fi ascultat) – *Turcae... album vexillum exponunt, deditionemque pollicentur, sed... surdas aures inveniunt et ad unum omnes trucidantur* (III, I, 333) – Turcii.... arată steagul alb şi promit că se predau, dar... găsesc urechi surde şi sunt ucişi până la unul;
-*ad manus osculum admittere* (a primi la sărutatul mâinii) *ad manus osculum Magnates admittit* (Ann., II, IV, 204) – îi primeşte pe mai-marii boierilor la sărutatul mâinii;
-*pedem movere* (a-şi mişca piciorul, a se deplasa): *parta victoria, Fekelius ulterius* pedem movet*, et a totius Provinciae incolis summo applausu suscipitur* (III, II, 415-416) – dobândind victoria, Fekelius îşi mişcă piciorul mai departe şi este primit cu mari aplauze de locuitorii întregii provincii; *Rex Poloniae... ulterius* pedem movet (III, I, 349) – regele Poloniei îşi mişcă mai departe piciorul;
-*pedem recipere* (a-şi trage înapoi piciorul; a se retrage): *Rex Poloniae* pedem recipere *coactus est* (Ann., III, I, 59) – regele Poloniei a fost silit să-şi retragă piciorul.
-*sub vexillis habere* (a avea sub steag): *Duces... respondent... caeterum cladem a Turcis nullam se metuere, quod tantum et tam exercitatum exercitum suis sub vexillis habeant ut neque a totius Turcici Imperii viribus sibi timendum esse arbitrarentur* (III, I, 328) – Conducătorii ... răspund... că, de altfel, nu se tem de nici o nenorocire din partea turcilor, deoarece au o atât de mare şi atât de bine pregătită armată sub steagurile lor încât socotesc că nu trebuie să le fie frică nici de puterea întregii Împărăţii turceşti;
-*in thronum collocare* – a aşeza în scaun (termenul *thronum*, „scaun", fiind folosit cu sensul figurat de domnie): *Mustafam et Ahmedum... in thronum collocari volebant* (III, III, 420) – ...voiau să îi aşeze în scaun pe Mustafa şi pe Ahmed. *Thronum* are adesea şi sensul său propriu, „tron": *Principem vestit et ... in thronum collocat* (fără sens figurat) (Ann., II, IV, 203) – îl îmbracă pe domn şi... îl aşează pe tron.

Deşi *morfologia* este compartimentul limbii cel mai puţin permisiv influenţelor alogene, sesizăm totuşi o serie de particularităţi care par a purta amprenta limbii române.

În ceea ce priveşte categoria numelui, remarcăm efortul de adaptare a numeroase substantive româneşti la normele flexionare ale limbii latine.
O parte din substantive, proprii şi comune, sunt încadrate declinărilor I şi a II-a, acestea fiind tipurile de flexiune nominală cele mai productive: Sireti *fluminis* (I, V, 38) – genitiv; *boiaros* (Ann., II, IV 197) – acuzativ, *Ramandi* vornicum (III, I, 348); vornicum *constituit* (Ann., III, I, 51) – acuzativ; Valachiam *ad* Bucurestium *usque subegit illique Provinciae* Vintilam *Ducem dedit* (Ann., I, V, 34) – acuzativ; *Bessarabiam* (Ann., I, V, 35) – acuzativ; *Constantinus Stolnicus* (Ann., III, I, 51) – nominativ etc.

Unele substantive sunt adaptate doar grafic sau nu suferă nici o modificare: *calauz* (Ann., III, I, 52), *Barbul* (Ann., III, II, 96); *Niagoe* (Ann., III, II, 96); *Razboien* (I, V, 38); *Vasluy* (I, V, 39), *Cotnar* (III, I, 352); Kili *urbem* (Ann., I, V, 35) etc. Există şi situaţii în care acelşi cuvânt poate apărea fie cu terminaţie latinescă, fie neacomodat: *serdar* (Ann., III, I, 53); Serdari *dignitatem* (Ann., III, I, 52).

Articolul hotărât enclitic din română, prezent la unele antroponime şi toponime, este păstrat: *Barbul* (Ann., III, II, 96); *Lacul Ovidului* (Ann., II, IV, 194) etc. Dacă numele respective sunt încadrate într-unul din tipurile flexionare ale limbii latine, atunci terminaţia este adăugată după articol: *Raducanul*um (Ann., III, II, 98) – cu terminaţie *-um* de acuzativ. singular (declinarea a II-a); *Stancam, iunctam Radul*o (Ann., III, II, 98) – cu terminaţia *-o* de dativ singular (declinarea a II-a); *Saftam, uxorem Creczulescul*i (Ann., III, II, 98) – cu terminaţia *-i* de genitiv singular (declinarea a II-a).

Nu lipsesc nici toponimele *pluralia tantum* din română, neadaptate morfologic limbii latine (e. g. Huşi: *ab Hussi* – Ann., II, I, 105) sau declinate după flexiunea a II-a (e. g. Iaşi, frecvent întâlnit: *Iassiis* – III, I, 351; *Iassios* – III, I, 348; *Iassiorum* – II, IV, 194). Toponimul „Fălciu” apare, de asemenea, ca *plurale tantum* (e. g. *Falcziorum oppidum* – Ann., II, II, 105), iar, când este păstrată forma nelatinizată, terminaţia acesteia este notată inconsecvent

fie ca *-ii* (*haud procul a* Falczii *urbe sita* – Ann., II, IV, 195; Falczii. *Urbs et regio Moldaviae est* –Ann., II, I, 105; *oppidum* Falczii – Ann., II, I, 105), fie ca *ij*: *ad oppidum Falczij* (III, I, 349).

Este posibil ca un vocativ de tipul *Vesirie* să fi primit terminația *-e* după română, nu doar datorită confuziei între vocativele declinării a II-a[13]: *Invictissmime* Vesirie (III, I, 278); ...Invictissime Vesirie*, ipse satis perspicies, quam ardua, quam difficilis, quam periculis plena sit ea expeditio* (III, I, 281) – Neînvinsule Vizir, vei vedea îndeajuns tu însuți cât de amarnic, cât de greu, cât de plin de primejdii ar fi acest război.

Cu toată atenția şi minuțiozitatea acordate elaborării şi corectării sale, în textul cantemirian se strecoară dezacorduri între numele determinat şi adjectivul determinant, în unele situații cauzate, presupunem, de obişnuința autorului de a gândi în română:

-agrosque circa illam urbem sitas[14] (III, I, 306) – adjectivul *sitas* (feminin, declinat după flexiunea I) nu se acordă decât în număr (plural) şi caz (acuzativ) cu *agros* (masculin de declinarea a II-a) – câmpuri situate în jurul acelei cetăți. Nu este exclus ca, aşa cum opinează D. Sluşanschi în aparatul critic de subsol al ediției 2002 (n. 6, p. 184), scriitorul să fi avut în minte femininul „câmpii" din română.

-Haec manus Sorokam, urbem ad Tyratem sitam, improviso adoritur, vacuum *defensoribus, at promptuariis* plenum *invenit...* (III, II, 416) – această ceată <de oşteni> atacă pe neaşteptate Soroca, cetate aşezată pe <malul> Tyrasului, lipsită de apărători, dar o găsesc lipsită de provizii. Se poate, având în vedere lungimea frazei, ca autorul să fi neglijat faptul că a folosit femininul *urbs* şi să se fi gândit la un neutru precum *oppidum* sau *fortalitium*[15], însă nu excludem nici posibilitatea ca acordul să se fi făcut cu românescul *târg* din limba maternă a cărturarului.

În ceea ce priveşte *adjectivele*, prezumăm că opțiunea pentru superlativul sintetic realizat cu ajutorul prefixului *prae*, în exemple precum *praeclaram*

---

[13] Latina folosea terminația *-e* pentru substantivele cu nominativul în *-us* ale flexiunii a II-a, cele în *-ius*, printre care se încadrează şi *vesirius* având vocativ în *-i*.

[14] Autorul ediției 2002 emendează *sitos*.

[15] V. *ed. cit.*, nota 5, p. 236. Editorul emendează în text *vacuam* şi *plenam*.

victoriam (Ann., III, I, 52); *praeclara stirpe* (II, II, 107), ar putea fi sprijinită şi de existenţa superlativului sintetic cu *prea* din limba română (moştenit, de altfel, din latină). De asemenea, comparativul analitic cu *magis* (*...quo se magis nobilem ostenderet* – Ann., III, II, 94 – ca să se arate mai nobil) aminteşte de comparativul românesc cu adverbul *mai.*

Pronumele relativ *qui, quae, quod* este înlocuit uneori, probabil şi sub influenţa românei, de adjectivul pronominal nedefinit *qualis, quale* (ce fel): *Huius temporibus hospites suscepit Ot<h>manum Imperium,* quales *nec vidit unquam, nec visurum creditur...* (III, V, 516) – În timpul acestuia, Împărăţia Otomană primea oaspeţi pe care nici nu i-a văzut vreodată, nici nu se credea că are de gând să-i vadă...

Întâlnim, de asemenea, dezacorduri între relativ şi cuvântul determinat, care ne pot trimite cu gândul la un posibil acord cu termenul echivalent din română (pe care îl avea în minte, pe moment, autorul):

-*Inde pedetentim,* quo *maiore potest pompa... urbem intrat* (Ann., II, IV, 203) – apoi, pas cu pas, cu cât mai mare alai poate... intră în oraş. Ablativul *quo* (masculin sau, mai curând, neutru) nu se acordă cu *pompa*, dar este posibil ca apariţia lui să nu fie o alunecare de pană cauzată de grabă sau neatenţie, ci de influenţa termenului (provenit din turcă, e adevărat) *alai*, întâlnit şi în română.

-*coetus,* quae *ex Imperatorio mandato castra sequuntur* (Ann., II, IV, 403) – mulţimile care urmează tabăra din ordin împărătesc. Cum termenul *coetus* este de genul masculin, tindem să îi dăm dreptate autorului aparatului critic al ediţiei utilizate de noi, care se întreabă (nota 1, p. 403, *ed. cit.*) dacă nu cumva Cantemir îl acorda pe *quae* cu echivalentul din română al termenului latin, *mulţimile*.

-*...a plebe,* qui *eos prius venerari consueverat* (III, III, 421-422) – de către plebea care obişnuise să îi cinstească mai întâi pe aceştia. Relativul masculin *qui* nu se poate acorda cu *plebe* (feminin). D. Sluşanschi (care emendează *quae*) este de părere că autorul s-ar fi gândit la masculinul latinesc *populus* (n. 3, p. 239, *ed. cit.*), însă considerăm plauzibilă şi varianta în care acordul să se fi făcut cu *popor* sau cu *norod* din română[16].

---

[16] Situaţii asemănătoare sunt şi în exemplele: *propter amorem* qua *uxorem Sultanus deperibat* (Ann. III, IV, 194), unde *qua* nu se poate acorda cu masculinul *amor*, ci

În privința sistemului verbal, apelul cărturarului la o serie de structuri perifrastice, care, de altfel, erau intens uzitate şi în latina medievală, poate fi susținut de existența unora asemănătoare în română. Spre exemplu, folosirea unor forme pasive de *perfectum* alcătuite cu ajutorul participiului perfect pasiv şi al verbului *esse* (aflat la moduri şi timpuri derivate nu din tema prezentului, ci a perfectului) ar putea fi susținute şi de pasivul analitic prezent în limbile romanice (inclusiv în română)[17]: *annona in castris* relicta fuerat (III, IV, 485) – proviziile fuseseră lăsate în tabără; *Celat hoc vitium diligenter Scarlatus, filiamque magna cum dote ad principales nuptias mittit, iussam in itinere, Turcico more, velare faciem, nec cuiquam eam spectandam dare, donec coronatio ecclesiastica* perfecta fuerit[18]... (Ann., III, II, 75) – Ascunde cu grijă Scarlat acest defect şi îşi trimite fiica cu o zestre mare la nunta domnească, poruncindu-i ca, pe drum, să-şi acopere fața cu un văl, după obiceiul turcesc, şi să nu şi-o ofere vederii cuiva, până ce nu se va fi săvârşit cununia bisericească.

Chiar şi infinitivul perfect pasiv de tipul *datas esse* (f., pl.) este înlocuit uneori cu *datas fuisse: Scias, inquit, heri litteras... mihi interpretandas* datas fuisse (Ann., II, XII, 268) – Să ştii, zise, că ieri scrisoarea... mi-a fost dată spre traducere.

Este posibil ca, în exprimarea anteriorității, autorul să fi manifestat predilecție pentru conjunctivul mai mult ca perfect latin şi datorită asemănării

---

poate cu unul din femininele româneşti, *dragoste* sau *iubire* (v. şi aparatul critic al ediției 2002, n. 2, p. 518); *ita vocantur libelli supplices*, quae *Vesirio de causis iudicialibus in Divan exhibetur* (Ann., III, I, 48), în care femininul *quae* nu se poate acorda cu masculinul *libelli*, ci, eventual, cu românescul „jalbe" (sau „plângeri", cf. n. 3, p. 451, *ed. cit.*). Despre aceste două exemple v. şi studiul nostru *Aspetti della lingua latina nell'opera dell'umanista romeno Dimitrie Cantemir (1673-1723)*, în „Invigilata Lucernis", 30, Bari, 2008, p. 243.

[17] Latina populară renunțase la formele sintetice de *infectum* ale acestei diateze, lăsând moştenire limbilor romanice o flexiune pasivă perifrastică, unitară din punct de vedere formal.

[18] Prezența unui viitor II alcătuit din viitorul anterior al verbului *esse* şi participiul perfect pasiv poate fi influențată de existența viitorului anterior perifrastic din română (v. şi Ana-Cristina Halichias, *Limba şi cultura latină în Țările Române,* în *Studia Mediaevalia*, Editura Universității din Bucureşti, Bucureşti, 2010, p. 98).

lui ca formă cu mai mult ca perfectul indicativ din română. Uneori acest conjunctiv apare în locul indicativului, alteori este folosit în subordonate alcătuite conform normelor limbii latine, preferate însă altora sinonime, construite cu indicativul: *Alexander vero, cum ad duodecim aetatis annum* pervenisset*, Patavium missus est* (Ann., III, II, 77) – Alexandru, după ce ajunsese la vârsta de doisprezece ani a fost trimis la Padova; (*eo quod Princeps Ramandi vornicum hanc ob causam Iassiis* reliquisset *ut Regio exercitui de co<m>meatu provideret*) (III, I, 348) – (datorită faptului că din această pricină îl lăsase domnul pe Ramandi vornicul să se îngrijească de provizii pentru oştirea regelui); *haec ubi Daltabano nunciasset, Sultanum per ...Deskiere („schedulam") certiorem reddit tale quid a Daltabano propositum iri...* (Ann., III, IV) – în timp ce i se vestiseră acestea lui Daltaban, <el> îl înştiinţează pe sultan prin Deskiere (printr-o notă) că i-a fost propus aşa ceva de către Daltaban...

Frecvenţa gerunziilor în ablativ (trăsătură a latinei medievale care permitea evitarea acordului unui participiu prezent, folosit de latina clasică în astfel de situaţii, cu cuvântul determinat) ar putea fi susţinută de utilizarea largă a acestui mod în textele româneşti ale epocii[19]:
In horto Palatii... omnes virgines saepius congregavit, denudavit, ac inter illas, ipse nudus, admissarii instar, hinniendo et discurrendo se immiscuit... (II, XI, 232) – În grădina palatului... adesea a adunat toate fecioarele, le-a dezbrăcat şi s-a amestecat printre ele, el însuşi gol, nechezând şi fugind de colo colo, asemenea unui armăsar.

Semnalăm şi în sintaxă câteva aspecte care ar putea purta amprenta românei. La nivelul propoziţiei observăm: ocurenţa ablativului precedat de prepoziţia *de*, după un verb de temere, tranzitiv în latină şi construit, de regulă, cu acuzativul (*de suis timens parietibus* – II, XII, 264 – temându-se <şi> de pereţii lui); prezenţa genitivului partitiv după *aliquot* în exemplul *aliquot amicorum*[20] (II, II, 117 – câţiva dintre prieteni); preferinţa pentru acuzativul cu *ad* în locul dativului de atribuire (*Solus fuit inter Turcarum*

---

[19] Cf. A. C. Halichias, *op. cit.*, pp. 97-98.
[20] V. şi *ed. cit.*, n. 4, p. 94.

Vesirios, qui eam dignitatem a parente acceptam ad filium et nepotem *hereditario quasi iure transmiserit* – II, XII, 264 – A fost singurul dintre vizirii turcilor care şi-ar fi transmis acel rang, ca pe un drept ereditar, de la părinte la fiu şi nepot); întrebuinţarea lui *in* urmat de acuzativ cu valoare finală, posibil şi sub influenţa lui *întru* din română, construit cu acelaşi caz (*Inclinato capite. Haec et alia pompose si quando de Christianorum legatis fit mentio ab historicis Turcarum referri solent* in augmentum *gloriae sui Imperii et Christianorum contemptum* – Ann., II, XII, 264 – Plecându-şi capul. Acestea şi altele, de fiecare dată când vine vorba despre solii creştinilor, se obişnuieşte să fie spuse pompos de către istoricii turcilor, întru sporirea gloriei împărăţiei lor şi disprețuirea creştinilor).

Pe plan frastic, cu toată atenţia acordată în mod evident formulării unor fraze armonioase, care să respecte atât principiile retoricii, cât şi pe cele ale gramaticii latine umaniste (cu diferenţele pe care le prezintă aceasta faţă de norma clasică), se pot totuşi distinge unele influenţe ale idiomurilor vorbite de cărturar. Este posibil ca sintaxa limbii materne să fi susţinut, în construirea frazelor, întrebuinţarea unor anumite conjuncţii, moduri şi timpuri verbale, în detrimentul altora. Spre exemplu, folosirea conjuncţiei *că* în română, ca relator al unei completive cu indicativul, ar putea sprijini uzul larg al completivei cu *quod* în locul infinitivalei (chiar şi după *verba dicendi*)[21]:
-Itaque ipse ad fratrem suum accedit, ipsum fraternis excipit amplexibus ei annunciat quod *a toto Ot<h>mano populo ad thronum desideretur, eumque primus Sultanum nominat* (III, IV, 512) – Şi astfel el însuşi se apropie de fratele său, îl ia pe acesta cu îmbrăţişări fraterne, îl anunţă că este dorit la tron de întregul popor otoman şi că el, cel dintâi, îl numeşte pe acesta sultan;
-„Tu... scito quod *te cum toto exercitu contra invasuros has partes inimicos mittere decrevimus*[22] (II, III, 128) – „Tu... să ştii că am hotărât să te trimitem

[21] Această completivă începuse să o concureze pe cea cu infinitivul încă din Antichitate.

[22] Infinitivalele apar totuşi în număr mare în text, chiar dacă sunt concurate uneori de completivele cu *quod*. În fraza oferită de noi ca exemplu, cea de-a doua subordonată, care depinde de completiva cu *quod*, este o infinitivală (*te cum toto*

cu întreaga oaste împotriva duşmanilor care au de gând să cotropească aceste părţi".

Prezenţa unei circumstanţiale consecutive cu indicativul, în locul conjunctivului obligat din latină, ar putea fi datorată nu doar neatenţiei sau grabei cărturarului, ci şi existenţei în română a circumstanţialei astfel construite: *In huius cladis vindictam Murad urbem occupatam funditus dirui, et solo aequari iubet, ita ut hodie vix aliqua eius* apparent[23] *vestigia* (I, III, 29) – Ca răzbunare pentru acest dezastru, Murad porunceşte ca oraşul ocupat să fie distrus din temelie şi făcut una cu pământul, astfel că azi abia de se mai văd unele urme ale lui.

Poate şi abundenţa construcţiilor participiale, care totuşi nu surprinde, având în vedere caracterul sintetic al limbii latine, şi-ar găsi susţinere în utilizarea largă gerunziilor din româna literară.

Lucrare amplă, în general bine documentată (mai ales pentru epocile apropiate de cea a autorului), lipsită însă de rigiditatea unei opere ştiinţifice moderne, istoria Imperiului Otoman oferă o lectură foarte plăcută[24] nu doar datorită prezenţei amănuntelor interesante privind evenimente, oameni, mentalităţi din zona Orientală şi abilităţii cu care autorul recurge la diverse procedee artistice, ci şi calităţii latinei[25] în care a fost scrisă, clară şi

---

exercitu contra invasuros has partes inimicos mittere), chiar dacă predicatul *decrevimus*, solicita, de obicei, o completivă conjunctivală (cu *ut*).

[23] Autorul ediţiei critice 2002 emendează în text *appare<a>nt* (p. 51 – 29 ms.).

[24] Cf. Sir William Jones, *A Prefatory Discourse to an Essay on the History of the Turks*, în *Memoirs of the Life, Writings and Correspondence*, vol. II, London, MDCCCXXXV, pp. 223-224.

[25] Din nefericire însă, până de curând puţini au fost cei care au avut privilegiul de a o citi în latină, manuscrisul original fiind considerat multă vreme pierdut (până în 1985). Lucrarea a circulat prin intermediul traducerilor, dintre care singura care a avut la bază textul cantemirian este cea englezească, incompletă şi cu destule erori şi omisiuni, realizată de N. Tindal (*The History of the Growth and Decay of the Othman Empire,* publicată la Londra în 1734-1735 şi în 1756). Despre manuscrisul latin v. Virgil Cândea, *Manuscrisul original al* Istoriei Imperiului Otoman *de Dimitrie Cantemir*, în Dimitrie Cantemir, *Creşterile şi descreşterile*, 1999, p. XVIII-LVII şi *Praefatio* la ediţia critică din 2002, pp. 5-9.

inteligibilă, în pofida particularităţilor lingvistice cauzate de presiunea limbii materne sau a altor idiomuri vorbite de principele român.

Bibliografie

Cantemir, Dimitrie, *De antiquis et hodiernis Moldaviae nominibus şi Historia Moldo-Vlachica*, prefaţă de V. Cândea, ediţie critică, traducere, note şi indici de D. Sluşanshi, *Opere complete*, IX, Partea I, editor V. Cândea, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1983.

Cantemir, Dimitrie, *Vita Constantini Cantemyrii, cognomento Senis, Moldaviae Principis,* ediţie critică, traducere şi anexe de D. Sluşanschi şi I. Câmpeanu, *Opere complete*, VI, Tom I, editor V. Cândea, Editura Academiei Române, Bucureşti 1996

Catemyrii, Demetrii, principis Moldaviae *Descriptio antiqui et hodierni status Moldaviae*, ediţie critică întocmită de D. Sluşanschi, Bucureşti, Institutul Cultural Român, 2006.

Cantemir, Dimitrie, *Creşterile şi descreşterile Imperiului Otoman. Textul original latin în forma finală revizuită de autor*, facsimil al manuscrisului Lat-124 de la biblioteca Houghton, Harvard University, Campbridge, MASS, publicat cu o introducere de Virgil Cândea, Editura Roza Vânturilor, Bucureşti, 1999.

Ciobanu, Şt., *Dimitrie Cantemir în Rusia*, Academia Română. „Memoriile Secţiunii Literare", Seria III, Tom. II, Mem. 5, Cultura Naţională, Bucureşti, 1924.

Guboglu, M., *Dimitrie Cantemir – orientaliste*, în „Studia et Acta Orientalia", III, 1960

Ana-Cristina Halichias, *Limba şi cultura latină în Ţările Române,* în *Studia Mediaevalia*, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 2010.

Jones, William (Sir), *A Prefatory Discourse to an Essay on the History of the Turks*, în *Memoirs of the Life, Writings and Correspondence*, vol. II, London, MDCCCXXXV

Panaitescu, P.P., *Călători poloni în Ţările Române*, Editura Cultura Naţională, Bucureşti, 1930.

Panaitescu, P.P., *Dimitrie Cantemir*. *Viaţa şi opera*, Editura Academiei R. P. R., Bucureşti, 1958.

„Lupta monomahiii împotriva uitării lucrurilor”: ontologie şi deontologie în predosloviile lui Dimitrie Cantemir. Studiu de caz asupa textelor prefaţatorii din *hronicul vechimei romano-moldo-vlahilor*[1]

Laura LAZĂR ZĂVĂLEANU

ABSTRACT. By proposing „the time of writing” as an ontological solution to the „times of tears” – the tormented period of the XVII th and XVIII th centuries in the Romanian countries – opposing, thus, the recovering and therapeutic memory of writing to the anguish produced by a frustrating history, the authors of the Romanian old literature initiate a dialogue with their readers. The privileged space of such a dialogue is that of the *Prologues (“Predoslovii”),* where a real faith engagement is developed in a persuasive manner, as a celebration of the encounter with the reader, through the rules of a perfectly calculated rhetoric. From this point of view, *The chronicle of the Romanian-moldo-walachians* occupies a special place. An irrepressible need for exhaustivity, for affirming himself and affirming his endeavour strictly respecting in the same time a perfect deontology determines Cantemir to introduce in his work more than ten introductory texts. These texts, consciously assumed, do not play only the role of a preamble of the work, but they also become real important signs of the poetics of his *Chronicle*… It is here where Cantemir discusses again, using interrogative formulas, confessions, rhetorical interrogations, detailed explanations, the problem of the method, of the motivations and the goals of his writing.

---

[1] Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului „Valorificarea identităţilor culturale în procesele globale”, cofinanţat de Uniunea Europeană şi Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operaţional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, contractul de finanţare nr. POSDRU/89/1.5/S/59758. Ea are ca punct de plecare un articol publicat deja în revista „Tabor”, nr. 2/2012, pe care îl reia şi îl dezvoltă consistent printr-un studiu de caz asupra predosloviilor din *Hronicului vechimei romano-moldo-vlahilor,* revelatoriu pentru rolul şi importanţa textelor prefaţatorii în opera lui Dimitrie Cantemir.

KEYWORDS: prologue, deontology, poetics, Cantemir

La Mănăstirea Wiblingen, Ulm, Paul Ricoeur meditează în fața unei alegorii baroce a istoriei: „Într-un loc ales din biblioteca mănăstirii se înalță o superbă sculptură barocă. E figura dublă a istoriei. În partea din față Cronos, zeul înaripat. E un bătrân cu fruntea încoronată: mâna stângă se agață de o carte din care mâna dreaptă încearcă să smulgă o filă. În spate şi mai sus, istoria însăşi. Are privirea serioasă şi scrutătoare: cu un picior răstoarnă un corn al abundenței din care se împrăştie o ploaie de aur şi argint, semn al instabilității: mâna stângă opreşte gestul zeului, în timp ce mâna dreaptă oferă vederii instrumentele istoriei: *cartea*, *călimara*, *stiletul*”[2].

Aşezată în *loc ales,* în *bibliotecă*, sculptura-alegorie se deschide vederii celui venit să citească sau să scrie, orientându-i privirea, în efortul de cunoaştere a lumii, în două direcții complementare. Pe de-o parte, ea provoacă la un *act de interogare a sensurilor generale ale timpului şi ale omului în timp*. Pe de altă parte, la descifrarea sensului particular, personal, al fiecăruia dintre noi, determinat de angoasa trecerii şi speranța anihilării acestei angoase prin forța cărții şi a scrierii. Medievală, barocă sau modernă, umanitatea se regăseşte, dintotdeauna, în aceeaşi condiție dramatică a interstițiilor, „între *Destrămarea* Timpului înaripat şi *Scrierea* Istoriei şi stiletul său”[3] (*s.a.*), cum însuşi Ricoeur simte nevoia să gloseze, concluzionând ekphrasa.

Nu altfel răspunde Antichitatea. În dialogul platonician ce-l are în centru pe Phaidros, regăsim o altă *ofertă vizuală* semnificativă în aşa-numitul *mit al uitării*: „*Priveşte* rege – invită Theuth la valorizarea corectă a *literelor* nou descoperite – , ştiința aceasta îi va face pe egipteni mai înțelepți şi mai cu ținere de minte; găsit a fost leacul uitării şi, deopotrivă, al neştiinței”[4] (*s.m.*).

---

[2] Paul Ricoeur*, Memoria, istoria, uitarea,* traducere de Ilie Gyurcsik şi Margareta Gyurcsik, Editura Amarcord, Timişoara, 2001, p. 8.
[3] *Ibidem,* p. 9.
[4] Platon, *Phaidros*, Lămuriri preliminare şi note de Gabriel Liiceanu, Editura Humanitas Bucureşti, 1993, p. 142.

Gesticulația lui Theuth, zeul meşter creator al numerelor, geometriei şi astronomiei, dar şi al jocului, prezintă privirii curioase darul ultimei sale descoperiri: *literele*. Cel chemat *să vadă* şi *să judece,* regele Thamus, considerând că adevărul nu poate fi găsit decât prin experiență proprie, neintermediată de *scriere* – tezaur de „icoane străine”[5] –, nu înțelege semnificația invenției menite să schimbe condiția ontologică a omului. Ceilalți, însă, vor înțelege.

Perioada în care scrisul va fi, parcă, mai mult ca oricând, receptat ca soluție de supraviețuire, este Evul Mediu. Medievalul, asemenea lui Socrate şi Phaidros, recunoaşte vocația literelor, înainte de toate, în capacitatea lor de *a instrui* şi de *a rememora*. Iar cum protagonistul uman (cu atât mai mult locuitorul Veacului de Mijloc, trăind sub zarea nestătătoare a „cumplitelor vremi”), conştient de propria-i trecere şi definindu-se tocmai prin *necesitatea intrinsecă de a şti*[6], *de a afla* – acțiune tranzitivă ce presupune un interlocutor inițiat[7]–, caută o alternativă care să „dăruiască oamenilor muritori *văcuire*”[8], *scrisoarea*, „iscusită oglindă minții omeneşti”[9] (*s.m.)*, devine astfel soluția absolută a supraviețuirii prin spirit creator, ingenios.

Aşa se explică, probabil, febrilitatea cu care omul Evului Mediu acoperă cu text orice spațiu receptat ca potențial suport al transmiterii imaginii de sine capabilă să-i înveşnicească numele. Nu numai pergamentul sau hârtia, ci şi zidul bisericii sau piatra de mormânt vor fi instituite, aşadar, ca purtătoare de memorie. *Mnemophoros*, „toate avuțiile cuvântului”[10], cum

———

[5] *Ibidem*, p. 143.

[6] Miron Costin, *Opere* II, Ediție critică îngrijită de P. P. Panaitescu; Editura pentru literatură, Bucureşti, 1963, p. 55: „zice Aristotel filozoful că tot omul a şti din firea sa pofteşte” [*s. m*.].

[7] Stolnicul Constantin Cantacuzino, *Istoria Țării Româneşti*, *Cronicari munteni*, p. 3: „că nici unul în lume nu iaste carele den sine numai să ştie şi nici unul nu au aflat nimic, până când n-au fost de altul învățat”.

[8] Nicolae Costin, *Opere I*, *Letopisețul Țării Moldovei de la zidirea lumii până la 1601 şi de la 1709 la 1711*, p. 5.

[9] M. Costin, *Opere II*, *ed. cit.* p. 10.

[10] Dimitrie Cantemir, *Hronicul vechimei a româno-moldo-vlahilor*, I, Ediție îngrijită, studiu introductiv, glosar şi indici de Stela Toma, Editura Minerva, Bucureşti, 1998, p. 5.

scrie Dimitrie Cantemir într-una din predosloviile la *Hronicul vechimei româno-moldo-vlahilor* se opun forței distructive a *celui dintâi chip al istoriei*: imaginea timpului înaripat ca scurgere, consumare şi moarte, prin *înscriere în* „catastivul ceii mai ştiute şi mai cunoscute istorii”[11], consacrând, astfel, *cel de-al doilea chip al său*: istoria ca durată, ca narațiune esențială, continuă, ce dă seama tocmai despre nevoia umană a definirii de sine, materializată, de fiecare dată, în povestire. Din această perspectivă, recuperarea semnelor trecerii prin exploatarea darului scrierii – drept soluție a „ținerii de minte”, ca în dialogul socratic – devine *modalitate de distincție ontică*, de surprindere a firii umane în ceea ce are ea caracteristic față de „necuvântătoarele dobitoace”: „după inspirația firească, notează Cantemir în precuvântarea la *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, omul e îndatorat să experimenteze, să cerceteze şi să cunoască”.[12] De aceea, descoperirea „leacului uitării” în forța materializării în *cuvântul scris* a faptelor este una dintre consecințele naturale ale dialecticii unei lumi ce-şi canalizează toate energiile în „lupta monomahiii [...] împotriva tiraniii uitării lucrurilor”[13], asemenea voievodului cărturar Cantemir. Se impune, astfel, ca în basmul de o mie şi una de nopți al Şeherezadei, povestirea ca terapie – *chronoterapie* – o formă de reintroducere a duratei în universul dominat de istorie şi trecere al individului aflat mereu într-o stare de tulburătoare nelinişte.

„Într-aceastaşi chip, iarăşi dzicem, şi noi făcând, pre cele cu vechimea vremilor îngropate a vechilor istorii comoare la lumină a le scoate şi la triaba de obşte a le arăta ne vom sili şi cele româneşti precum romanilor să cuvin vom dovedi”[14], explică autorul *Hronicului...* motivația demersului său recuperator. Pentru că „prăpastia uitării” (Stolnicul Constantin Cantacuzino) se suprapune, în conştiința timpului, cu vidul ontologic, echivalat cu neputința asimilării cunoaşterii şi a experienței trecutului, într-o

---

[11] *Ibidem,* p. 18.
[12] Dimitrie Cantemir, *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, Traducere, studiu introductiv şi comentarii de Virgil Cândea, Minerva, Bucureşti, 1977, p. 29.
[13] *Idem*, *Hronicul vechimei..., ed. cit.,* p. 7.
[14] *Ibidem.*

evoluție ratată, suspendată, asemenea celei a *grecilor mereu copii* (din mitul Atlantidei amintit, în *Timaios,* de înțeleptul Solon), care, din cauză că supraviețuitorii, de-a lungul multor generații, au murit *fără să lase nimic scris,* rămân veşnic neştiutori şi neputincioşi.

Căderea „într-atâta a lucrurilor necunoştinţă” poate fi identificată, aşadar, cu neputința definirii în fața celorlalți: „Ce poate cineva să dzică: Cine şi de unde eşti tu, o, omănaşule? Din mijlocul varvarilor ieri alaltăieri ieşind, de năprasnă nemernic te iveşti”[15].

Interogația, empatizând dramatic cu soarta „nemernicului omănaş”, focalizează, implicit, necesitatea asumării „ostenelii” anamnezei, „vremea răscumpărând”, cum însuşi Cantemir notează, reluând, asemenea lui Neagoe Basarab, imaginea din *Epistolele* lui Pavel către Efeseni şi către Coloseni ce insistă pe înțelepciunea descoperirii, prin puterea Cuvântului, a tainelor credinței veşnice şi adevărate. Destrămării timpului, scriitorul – „a vremilor şi a istoriilor curat şi ascuțit socotitoriu” – îi opune „luminarea [...] *țesiturii hronicului*”[16], o lume crescând, organic, din întrepătrunderea evenimentelor şi unitatea viziunii creatoare.

Scrierea se configurează, aşadar, ca spațiu securizant, compensatoriu, menit să vindece de neaşezarea vremii, „scoțând un leac salvator dintr-o otravă”.[17] De altfel, „litera vie” (Matei al Mirelor) receptată ca *pharmakon* şi ca modalitate de recuperare a *luminii adevărului*, este unul dintre locurile comune ale perioadei, exploatate de Cantemir şi în scurta introducere la *Micul compendiu asupra întregii învățături a logicii* [18], unde capacitatea de a accede la adevăr defineşte ființa umană de la însăşi facerea ei şi apare ca dar divin păstrat, după căderea în păcat, tocmai ca posibilitate de redempțiune. Mai mult chiar, *adevărul* este echivalat în *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane* cu însăşi *esența ființării omeneşti* – posibilitatea relaționării cu divinitatea şi materializarea acesteia în lume prin cunoaşterea legilor, fără

---

[15] *Ibidem.*
[16] *Ibidem,* p. 15.
[17] *Idem*, *Sistemul sau întocmirea...*, p. 17.
[18] Dimitrie Cantemir, *Mic compendiu asupra întregii învățături a logicii*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1995, p. 93: „un leac acestei înveninate boli a voastre”.

de care, notează cărturarul „se poate spune că este lipsit de *însăşi trăsătura cuviincioasă a omului*; se lipseşte, o dată cu aceasta de lumina adevărului drept, care singur este *viaţa vieţii şi sufletul sufletului nostru*" (*s.n.*)[19].

Este de înţeles atunci de ce, ca în toate operele din spaţiul literaturii vechi, de altfel, adevărul defineşte nu numai canoanele ontologiei, ci şi pe cele ale deontologiei cantemiriene. Un studiu statistic ce ar cerceta ocurenţele termenului (cu întreaga familie semantică) în opera principelui moldovean l-ar plasa aici, credem, între cele mai întâlnite cuvinte (şi realităţi aduse în discuţie).

Începând cu prima sa carte, *Divanul*[20], continuând cu *Metafizica* (unde tânărul filosof vrea să găsească adevărul unic, simplu, comun tuturor, fie ei cărturari vorbind *teologiceşte* ori *fiziceşte*: „trebuie să respire [toţi, *n.n*] acelaşi adevăr"[21]), *Logica, Istoria ieroglifică*[22] şi atingând apogeul în *Hronicul vechimei…* şi *Sistema religiei…,* opera lui Cantemir se scrie sub semnul căutării *Adevărului* şi sub cel al comandamentelor veridicităţii, *Predosloviile* devenind spaţiul privilegiat unde autorul simte nevoia să-şi comunice insistent motivaţiile scriiturii, metoda, valorile umane şi cele deontologice.

Predoslovia ca artă poetică în *Hronicul vechimei romano-moldo-vlahilor*

Din acest punct de vedere al artei introducerii în spaţiul scriiturii, al ideii, conţinutului şi metodei, *Hronicul vechimei…* excelează: textele prefaţatorii sunt, de-a lungul celor două volume, nu mai puţin de opt (excluzându-le pe cele purtând titluri ce ar putea vorbi despre o funcţie similară –

---

[19] *Idem*, *Sistemul sau întocmirea...*, p. 29.

[20] *Idem, Divanul*, ediţie îngrijită şi studiu introductiv de Virgil Cândea, Bucureşti, 1969, p. 109: „a adevărului veşmânt îmbrăcându-mă".

[21] *Idem, Metafizica,* Editura Eta, 2006, p. 5

[22] *Idem, Istoria ieroglifică,* volumul I, ediţie îngrijită, note şi glosar de Ion Verdeş şi P.P. Panaitescu, Editura Minerva, Bucureşti, 1978, p. 3, notează, chiar pe prima pagină a cărţii, în predoslovia închinată cititorului, mai întâi, imperativul implicit: „adevărul să mărturisim", iar apoi criteriul de interpretare şi prezentare a evenimentelor: „pofta adevărului".

Prolegomena, *Proimiu* etc. – neacoperită, însă, şi la nivel formal, deşi vor obliga, implicit, la analiză). Unul dintre ele se numeşte „Întruducere”: nimic mai frumos decât sugestia prin care predosloviile (cu atenţia autorului de a nu se repeta, intitulate, aproape mereu, diferit) sunt înţelese, printr-o imagine ce anticipează definiţiile plastice ale filosofiei lui Constantin Noica (ironia va face ca tocmai Noica să îi refuze principelui luminat, în eseurile sale, accesul la filosofie), ca forme de „ducere” a cititorului nu numai „în”, ci şi „întru” spaţiul/ universul/ ideea cărţii. Această opţiune a autorului, pe care n-o credem arbitrară la eruditul Principe moldav, recunoscut pentru predispoziţia şi ambiţia sa de a exersa potenţele limbii române şi de a exploata, cum el însuşi aminteşte în *Istoria ieroglifică,* împrumuturile neologice din alte limbi – şi, de ce nu, şi nuanţele etimologice din cuvinte deja intrate în uz sau încă în perioada de adaptare, cum este şi această *Întruducere*, mărturiseşte despre laboratorul de creaţie cantemirian, despre căutările sale de nuanţă stilistică şi atenţia mereu trează de a nu se repeta.

Regăsim, din chiar debutul primei *Pridoslovii,* elemente ce vizează nu numai „luminarea adeverinţii istoriii”, ci şi „canoanele”, cum le numeşte el, propriei *deontologii*: credinţa în Dumnezeu, văzută drept condiţie indispensabilă a scriiturii, mărturisind şi despre probitatea morală a celui ce cheamă inspiraţia divină în chiar cel dintâi text de gardă al *Hronicului…,* conceput tocmai ca o invocaţie către Sfânta Treime, promisiunea luptei împotriva „tiräniii uitării lucrurilor”, dar şi pentru pentru descifrarea sensurilor „vechilor istorii comoare”, demonstrarea afirmaţiilor prin dovezi indeniabile[23], problema „conştiinţei” celui care scrie, respectând, cu obiectivitate, adevărul, oricât de dificil ar fi el, uneori, de restabilit, de invocat sau, chiar, de acceptat. „Priiatinu-i Platon, priiatinu-i Socrat, însă mai priiatinu-i adevărul” citează Cantemir în debutul primului volum, „Minciuna de ar şi scoate de la moarte, însă adevărul iaste de ţinut”[24] spre finalul lui, pentru a argumenta respectul obiectivităţii, dar şi pentru a sugera păstrarea măsurii – spaima ca nu cumva „cum de dulce dragostea patriii nebuniţi a fi

———

[23] Una dintre cele mai elocvente formulări apare la p. 190 a *Hronicului, ed. cit,* vol I: „tare şi nebiruit argument să avem”.
[24] *Ibidem,* p. 8 şi p. 190.

socotindu-ne, să dzică că celea ce să cad credinţii istoriceşti hotare am sărit”[25].

Revenind la textul dedicatoriu, acesta se construieşte pe principiul corespondenţelor de finețe ce convertesc efortul scriitorului şi opera însăşi, din simplu act de conştiinţă civică sau istorică, în act de devoţiune religioasă, transformând *Hronicul…,* printr-o logică implicită de mare virtuozitate analogică, dintr-o lucrare obişnuită, de tip istoric, diacronic, unde referinţa este timpul uman, într-una cu încărcătură sacramentală, în care gestul autorului are amprentă rituală de tip sacrificial/ ofrandă: „sudorile osteninților mele în loc de jirtvă de laudă aduc şi închin”[26].

Într-o logică de acest tip, omeneştile „lucruri[le] vechi şi a anilor bătrânețe altuia nu aşe cu cuviinţă să cad fără numai unuia carile iaste” Vechi de Zile, „adeverinţa cuvântului” scriitorului şi a istoriei scrise „nu alt mai gata scutitoriu sau mai înțelept otcârmuitoriu a afla poate, fără numai pre cel vecinic Cuvânt, carile singur iaste adevărul”. Mai mult chiar, relaționând, în chiar debutul cărții, fără vreo justificare evidentă, în enumerarea de motive pentru care cartea este închinată ca jertfă Sfintei Treimi, şi „dragostea către cel de aproape [ce] nu să poate plini, fără numai în temelia şi în izvorul dragostii Duhului”, regăsim sugerată, implicit, *ideea scrierii* Hronicului*… ca dovadă de iubire a aproapelui*. De altfel, paragraful următor întăreşte ideea, şi, continuând raționamentul, corelează, condiționându-le, iubirea lui Dumnezeu şi iubirea aproapelui, materializate, amândouă, în însăşi străduinţa scrierii cărții. La granița dintre act dedicatoriu, rugăciune şi incantație (mai ales în ceea ce priveşte tonul incantatoriu, cu muzicalitatea recunoscută adesea în textele lui Cantemir), *Hronicul…* abia terminat nu se mai aşază sub protecția autorităților umane (cum se întâmpla cu *Divanul*, cartea sa de tinerețe, ori cu *Sistema religiei muhammedane*), ci, la deplină maturitate şi, poate, cu prea acuta conştiinţă a morții ca realitate apropiată, sub protecția însăşi divinității creştine, în ipostaza ei, completă, de Sfânta Treime, ce devine, într-o lucrare al cărei obiect este timpul, istoria şi recuperarea lor,

———

[25] *Ibidem,* p. 8.
[26] *Ibidem,* p. 3. Toate citatele din analiza textului dedicatoriu trimit la p. 3.

modelul deplin al triadei *trecut-prezent-viitor*, prin selectarea doar a acelor atribute ale Persoanelor divine ce se definesc în raport cu timpul. Astfel, „jirtva” osteninților scriitorului este închinată „cerescului Părinte căruia annii nu să scad”, Fiului, „a căruia naştere iaste mai denainte şi peste toți vecii” şi Sfântului Duh, „a căruia purcedere covârşeşte toate vremile trecute şi viitoare”.

Interesant pentru o teorie a receptării din secolul al XVIII-lea românesc, ca şi pentru condiția scriitorului creştin ce nu mai invocă, precum în Antichitate, muza, ci inspirația şi, mai ales, protecția Sfintei Treimi că, într-o ordine a valorilor şi reperelor divine, umanul (ipostaziat aici de cititor), este recuperat cu ambele sale valențe – de aproape iubit, cartea scriindu-se „în binele fratelui şi în folosul de aproapelui”, sau de potențial inamic rău intenționat împotriva căruia se cere ocrotire „de ochiul zavistnic şi de limba simceloasă”.

Dacă textul dedicatoriu, încheindu-se cu o rugă-închinare, postulase, practic, prin elaboratele analogii amintite, ca model absolut referința divină şi, implicit, valorile morale ale *Scripturilor*, cea dintâi *Pridoslovie* instituie, de data aceasta, din chiar prima frază, *reperele umane ale exemplarității*: „Țițeron, marele acela a romanilor Dimosthenis, a limbii lătineşti părinte” (I, p. 5)[27].

Fără să insistăm pe comparația cu Demostene, care coagulează astfel chipul Antichității greco-latine în deplinătatea celor două coordonate fundamentale ale sale, şi nici pe definirea lui Cicero drept „a limbii lătineşti părinte”, ca posibilă sugestie subtextuală pentru un Cantemir cu ambiții de pionierat în ceea ce priveşte cizelarea şi modernizarea „brudiei” limbi româneşti, evidențiem atributele focalizate de Principe: „a ritorică canon, a cuvântului îndreptariu, a vorovii frumoasă neapotrivită pildă şi mai a tuturor ştiințelor domn” (I, p. 5). O profesiune de credință *in nuce*: arta retorică (cu toate normele şi obiectivele ei), respectul pentru sensul, proprietatea şi pertinența cuvântului, importanța esteticului şi, deloc în ultimul rând, modelul enciclopedic al eruditului.

---

[27] În continuare, pentru citatele din *Hronic…, ed. cit.,* vom trimite în paranteză la pagina de unde sunt preluate, marcând, de fiecare dată, şi volumul.

La nivel formal, adevărată probă de stil, o fascinantă construcție proleptică îşi desfăşoară ideile, parcă, după regulile arhitecturilor baroce torsadate. Sunt aduse împreună rafinate raționamente pornind de la afirmații apoftegmatice contrazise de imediate răsturnări de argumentare menite să nuanțeze sentința printr-o antiteză, tocmai pentru a evidenția miza: oricât de mare ar părea orgoliul sau teama de a asuma onoarea, efortul sau riscul recuperării memoriei neamului, fără a le lăsa, din modestie, laşitate ori, dimpotrivă, vanitate, în seama urmaşilor, este vorba, în fapt, de o întreprindere esențială, configurată stilistic de Cantemir, printr-o gradație retorică ascendentă, în climaxul metaforei *scrierii istoriei ca luptă pentru moşie*: „Aşe dară învățătura aceasta: μάχου ὑπέρ πατρίδος «luptă-te pentru moşie» şi stidirea împreună cu frica, afară scoate, căci şi «dragostea toate biruiaşte». Pre carea noi, ca pre un vârtos şi tare scut îmbrățişând, drepte arme pe dreptul vom apuca; şi în câmpul istoriilor ieşind, cu înfipți paşi şi cu neîntoarsă față, pre vrăjmaşea a de demult uitării tirănie la lupta monomahiii vom chema; şi pentru izbândirea laudelor şi slavii moşiii, până la vărsarea aceii mai de pre urmă a singelui picătură, lupta vom sufferi: şi încă svânta agiutorindu-ne adeverință, precum a vulturului (supt a cărui chedzi s-au şi născut), cea din fire şi din naştere tinerețe să-i întoarcem tare nedejduim” (I, pp. 6-7).

Spre deosebire de Miron Costin şi de Stolnicul Constantin Cantacuzino, a căror obidă pentru lipsa unei istorii a neamului – „scădere mare şi jale doar într-acest norod al neştiinței şi al nevrerei […] pricină, de astăzi, […] de râsul altora şi de ocară suntem”[28] – frizează lamentația şi complexul de inferioritate, eruditul Principe, membru al Academiei din Berlin, senator al țarului Petru cel Mare şi sfătuitor de taină al acestuia, conştient de propria-i valoare şi cu orgoliul originilor sale demne de laudă pe care le evidențiase şi le arătase deja lumii în *Descriptio Moldavie* şi *Historia moldo-vlachica*, optează pentru o altă strategie, de combatant sigur de victoria sa, continuând, prin exploatarea aceleiaşi figuri retorice – prolepsa – să deconstruiască orice posibilă obiecție: „Ce poate cineva să dzică: Cine şi de unde eşti tu, o omănaşule? Din mijlocul varvarilor ieri alaltăieri ieşind, de

[28] Stolnicul Constantin Cantacuzino, *op. cit.*, p. 5.

năprasnă nemernic te iveşti. Ce caută la tine arme ca acelea? De unde? Şi în lupta monomahiii când ti-ai învăţat? Unde şi care îţi sint puterile şi alalte către acestea trântituri, trebnice măiestrii cu carile înnintea puternice[i] tirannii ca aceştia macar a te ivi, necum biruința a nedejdui să poți? La acestea, la îndemână ne iaste răspunsul” (I, p. 7).

Şi răspunsul ține, pe de-o parte, de normele deontologice asumate, pe de altă parte, de demersurile ontologice desfăşurate, prin definirea de sine în fața celuilalt („cine”), recuperarea originilor („de unde?”) şi aşezarea în lume.

Astfel, lipsa de surse proprii ce ar putea fi invocată de răuvoitori va fi suplinită, ingenios şi încă şi mai greu de contestat, prin exploatarea izvoarelor străine – „ce încă cu multul mai fericit şi mai lăudat, pre nepriiatini cu ale lor arme a bate şi a birui” – iar efortul cercetării va viza „pre cele cu vechimea vremilor îngropate a vechilor istorii comoare la lumină a le scoate şi la triaba de obşte a le arăta” (I, p. 7). Un scriitor matur, cu experiență, notează, mereu proleptic, conştientizarea riscurilor şi discernerea lor: distincția între esență şi aparență, între „părere” şi „scaunul adevărului”, ori precara demarcație între păstrarea măsurii şi depăşirea „celor ce să cad istoriceştilor hotare”, pe care Cantemir se teme necontenit să nu le „sară” (I, p. 8). Această menținere a echilibrului impune veridicitatea şi obiectivitatea ca norme supreme ale scriiturii *Hronicului…* O acută conştiință, mereu invocată de autor – „cu întriagă conştienție mărturisim” –, cu obsedanta grijă a conservării ei nealterate, vorbeşte nu numai de un cod al istoricului, ci şi al nobilului, pentru care onoarea este mai scumpă decât orice confort personal: „Cu care lege [cea a adevărului, *n.n.*] şi povață, orice acru ar fi, cu dulce vom gusta, şi oricât de ascuțite ar fi a chitelelor dosediri, veseli le vom sufferi, numai a neimatii constienție întregiune să păzim” (I, p.8). Conform codului amintit, *o nouă regulă a cavalerismului scrierii istoriei* este invocată şi asumată (printr-o interogație mai mult sau mai puțin retorică, cu un răspuns ce putea fi cu siguranță identificat între exemplele epocii, pe care, însă, cu aceeaşi noblețe de spirit, Cantemir alege să le tacă acum, deşi ele pot fi identificate în paginile cărții) – nici un argment *pro domo,* nici o motivație sau realitate adusă în discuție pentru evidențierea meritelor proprii nu trebuie să se construiască pe ultragierea altor popoare: „Că cine, mă rog, ar fi acela carile

să gândească, cu crieri de aramă, precum cu hulele altora (nu dea Dumnedzău!) adăogerea laudelor sale c-ar putea dobândi?" (I, p. 8).

Dacă regulilor codului „istoricului adevărat"[29] Cantemir le consacră, concentrat şi cu siguranță de sine, cele câteva paragrafe afirmativ–argumentative cu rol de prolepsă tocmai aduse în discuție, cele ce țin de ființa neamului, de începuturile şi înscrierea lui în „catastivul ceii mai ştiute şi mai cunoscute istorii" îi solicită cărturarului ample perioade retorice de tip *narratio*, cu prezentarea „în scurt, mai toate ale Evropii şi a evropenilor neamuri" (I, p.10), cu istoria şi originile lor, pentru a demonstra că, în fapt, poporul român merită sa fie înscris printre cele mai „evghenisite" datorită nobilelor sale origini daco-romane.

Nu întâmplător Principele îl invocase pe Cicero ca model absolut în arta retorică, pentru că regăsim în textul *Hronicului…* multe dintre artificiile retorice ale autorului *Catilinarelor*, de la interogație, la exclamația retorică, de la potențarea ideii şi a impactului prin diferite strategii de implicare afectivă a cititorului care se miră, se indignează ori se entuziasmează o dată cu autorul, până la construcția muzicală a frazei, dată de un ritm subiacent, de aliterații, repetiții sau rime interioare, adăugând şi impresia de discurs politic, ținut de la tribună, nu numai propriului popor, ci întregii Europe, contemporane sau viitoare. Un elogiu al românilor şi al spațiului unde ei trăiesc, *locus amoenus* amintind, mereu, ideala *Dacia felix* – a cărei descriere se şi inserează, în vâltoarea recuperării timpului, a adevărului şi dreptății memoriei lui, ca un *andante gratioso* într-o magistrală orchestrație simfonică tumultuoasă – se desfăşoară deja, anunțând „acestea dară şi altele decât acestea cu multul mai minunate, carile în hronic înainte să vor arăta" (I, p. 18). *Captatio benevolentiae* desăvârşită, unde lectorului i se promite, ca în poveste, răsplata bucuriei şi a minunării. Miza, aşa cum se poate ea desprinde din numeroasele judecăți de valoare asupra deontologiei istoricilor pe care îi citează critic, este vindecarea „vremii plânsorii" cu „vremea scrisorii", actul

[29] *Istoria ieroglifică,* volumul I , *ed. cit.* p. 103 „adică carile istoriia adevărat precum s-au avut istoriseşte ".

scrierii istoriei fiind relevat, implicit, ca experienţă afectivă mai puternică decât cea evenimenţială, ca soluţie existenţială, „vremea răscumpărând”.

În ceea ce priveşte, însă, obiectul asupra căruia ne concentrăm în egală măsură atenţia – *rolul şi structura textelor prefaţatorii în ansamblul lucrării* – finalul celui în discuţie oferă, cu mare generozitate, o excepţională mostră de poietică şi de poetică a genului: „Ce pentru ca să nu trecem chipul şi forma pridosloviii, pentru alalalte a romano-moldo-vlahilor vrednicii pre cititoriu la trupul istoriii îl învităm” (I, p. 20). Nu numai dovada exploatării predosloviei ca spaţiu privilegiat al întâlnirii cu un cititor ce trebuie invitat, implicat şi convins să rămână alături de autor până la finalul cărţii şi căruia i se mărturisesc motivaţiile şi obiectivele scrierii şi i se dau cheile de acces la sens, ci şi respectul pentru o structură ce funcţionează după principiile unei subspecii literare (dacă îi putem spune astfel) cu un conţinut şi o formă bine determinate de normă şi uz. Având toate aceste elemente în vedere, înţelegem de ce prima predoslovie a cărţii este redactată, bilingv, în oglindă, pe două coloane, cu textul în limba română în stânga şi textul latinesc în dreapta. Aşa cum *Divanul*, prima carte a lui Cantemir, se tipărea şi cu varianta sa în greacă, în imediat raport cu mediile unde se formase tânărul filosof, vizate şi ca potenţial public, ultima lucrare a Principelui renascentist, ce avea acum ca referinţă înaltele foruri academice europene latinizante, se concepea după normele ştiinţifice moderne[30] şi, mai ales, *cu acuta conştiinţă a necesităţii facilitării accesului la ea şi unui public străin*. Deşi *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor* era, în fapt, transpunerea în română a unei lucrări în latină, cu o acribie de erudit deplin, Cantemir nu suprapune şi nici nu subordonează cele două opere, ci le tratează independent, în respectul şi evidenţierea valorii fiecăreia. Dintr-o asemenea perspectivă, prefaţa în latină – *Prefatio* – a *Hronicului...,* în ipostaza sa de carte de sine stătătoare, funcţionează nu numai ca un *captatio benevolentiae* pentru cititorul necunoscător de limbă română, ci şi ca o potenţială *summa*, rezumat în măsură să sintetizeze motivaţiile, obiectivele, ideile lucrării şi normele

---

[30] Vezi şi Stela Toma, *Studiu introductiv* la *Hronicul..., ed. cit*., p. XXXIII.

deontologice ale autorului şi, de ce nu, să figureze astfel ca preludiu interactiv pentru lectura sursei primare – *Historia Moldo-Vlachica.*

Cu aceeaşi grijă pentru păstrarea măsurii, a „chipului şi a formei" predosloviei, începe Cantemir şi noul text prefaţial: „Nu cu mult avem aicea pre dumneavoastră, iubiţilor, a vă supăra, de vreme ce că de celea ce ar trebui pentru luminarea şi luminarea adeverinţii istoriii noastre, prin multe locuri a ţesiturii hronicului, unde trebuinţă a fi s-au părut, adesă învăţătură am dat. Şi mai vârtos că la toate începăturile cărţilor câte oarece pridoslovie înainte trimiţând, socotim că toate celea carile cititorului vreo îndoinţă de prepus a aduce s-ar videa cu tot mijlocul a le ridica am silit, precum fitecarea la locul sau înainte la privală vă va ieşi" (I, p. 35). O irepresibilă nevoie de exhaustivitate, de a se spune pe sine şi demersul său îl fac pe Cantemir să adauge, îndată după abia încheiata şi extrem de consistenta predoslovie cu „chip" dublu, în română şi latină, încă o prefaţă, care funcţionând, cumva, în acelaşi timp ca text introductiv pentru ceea ce va urma, şi ca un fel de postfaţă la ampla prefaţă tocmai sfârşită. În numai câteva rânduri putem distinge o *adevărată profesiune de credinţă a scriitorului*. Mai întâi, *raportul ceremonios cu cititorii*, cărora li se adresează, la plural, cu forma modernă a pronumelui de politeţe şi cu o topică ce dă, citită acum, la aproape trei secole de la scrierea lucrării, o nuanţă de familiaritate tandră, dar şi condescendentă faţă de un public pe care nu vrea să îl „supere" depăşind măsura. Apoi, grija, mereu, pentru „luminarea adeverinţii istoriii", văzută, implicit, ca proces, act elaborat, efort de înlănţuire şi coroborare a informaţiilor şi, în acelaşi timp, rezultat al acestui proces – „ţesitura hronicului" –, unde „desenul din covor" este nu numai extrem de atent şi de migălos conceput, dar şi explicat cu toată conştiinciozitatea lectorilor, luaţi ca referinţă peremptorie pentru demersul autorului, demers ce li se adresează prin excelenţă. Tocmai de aceea predispoziţia spre paratext, asumat conştient nu numai ca loc comun prezent şi necesar – „şi mai vârtos că la toate începăturile cărţilor câte oarece pridoslovie înainte trimiţând" (I, p. 35), ci şi ca formulă scripturală recurentă ce devine, din simplu fragment însoţitor, *indiciu definitoriu pentru arta poetică* a *Hronicului*, astfel încât, dincolo de cele opt sau nouă texte de escortă de sine stătătoare, aproape fiecare început de capitol se deschide cu o

secvență îndeplinind, în fapt, rol de micropredoslovie, unde, continuând dialogul neîntrerupt cu cititorul, Cantemir reia în discuție, prin formule sentențioase, interogații retorice, inserturi confesive ori prin explicitări de detaliu, problema metodei, a motivațiilor şi finalității scrierii, a surselor sau a dificultăților parcursului redactării.

Revenind la textul prefațial ce așază în loc de titlu o urare semnată şi adresată – *Dimitrie Cantemir Voievod, Cu mila lui Dumnădzău a Moldovii moşnean domn şi a svintei rossieşti împărății cniadz, Tuturor iubiților, în Hristos Dumnădzăul frați, romano-moldo-vlahilor, sănătate!,* recapitulăm reperele inițiale: cartea de vizită sintetizând istoria personală semnificativă a Principelui, ce-l relaționează, în ordinea importanței definirii de sine, cu Dumnezeu, Moldova şi Rusia, raportul cu cititorii romano-moldo-vlahi, instituit sub semnul dragostei creştine, al originii comune şi al urării de sănătate. Promisiunea de a nu deranja lectorul cu elemente redundante, reamintirea metodei, apoi notarea motivației, a proiectului inițial, a concepției de structură vizând spațiul discursului şi organizarea lui. După *Pridoslovia* amplă, aici Cantemir propune, am zice, o *notă a ediției,* datele cu precădere tehnice focalizând, în continuare, conținutul proiectat, miza ştiințifică, precizarea izvoarelor, explicitarea sistemului de adnotare pentru a facilita cititorului receptarea corectă. Remarcabil, prin sinceritatea lui ce naşte empatie imediată, ultimul paragraf, adresat „omeniților şi iubiților simpatrioți”: dacă în textul dedicatoriu autorul era cel ce ridica ruga, acum îl cheamă alături şi pe cititor, cerându-i să se roage pentru finalizarea şi celui de-al doilea tom. O impresie de redare la cald a tribulațiilor scrierii cărții, pentru un public care, acum trei sute de ani, sau astăzi, în contemporaneitatea imediată, se simte confiscat şi introdus în febra pregătirilor celui volumului al doilea, ajungând să participe parcă inconştient la emoția resimțită ca şi cum totul s-ar întâmpla acum, a autorului ce aşteaptă, frisonând, „pre celalalt tomos al istoriii a săvârşi să ne învrednicim şi mai curând cu mijlocul halcotipului tuturor să să obştiască” (I, p. 37).

Concepându-şi lucrarea în respectul deplin al normelor ştiințifice, Cantemir o însoțeşte şi cu o consistentă introducere (conținând trei cărți, cu treizeci şi şase capitole) numită, de data aceasta, cu termenul grecesc

consacrat – *Prolegomena* – având în vedere ansamblul noțiunilor şi regulilor preliminare unei întreprinderi ştiințifice de amploare. În fapt, eruditul notează aici ceea ce el consideră a fi de aşezat în premisele istoriei poporului român – protoistoria sa. *Cartea I* vizează antichitatea dacă, „Pentru ca oglinda hronicului nostru de tot pravul îndoinții mai ştearsă şi mai curată înaintea privelii cititoriului să o punem şi pentru ca izvorul şi începătura numelui Dachiii (pre carea acmu țările Moldovei, □ara Muntenească şi Ardealul stau), de unde au izvorât şi au purces mai char să putem arăta" (I, p. 43), cu ambiția, mereu, a exhaustivității şi a recuperării de la origini, din sursele primare: „adeverința istoriii noastre nu din pâreaie abătute, ce din singure izvoarăle şi fântânile ei cele dinceput să scoatem" (I, p. 47).

Pe lângă metaforele *oglinzii*, *izvorului* şi *fântânii*, ce ar merita o analiză dezvoltată într-un context particular, focalizăm aici şi metafora labirintului, care aşezând ultima scriere a umanistului într-o relație simbolică aparte cu cea dintâi, *Divanul.* Acolo, invocarea metaforei labirintului anunța capitularea Lumii, care, după ce încercase îndelung să se autodefinească, sub semnul grandorii şi al epicureismului, al trăirii clipei, astfel încât să-l convingă pe Înțelept de justețea argumentelor sale indeniabile pentru buna alegere a celor ale trupului şi nu ale sufletului, ale lumii materiale şi nu ale celei spirituale, recunoştea victoria Înțeleptului, cerându-i ajutorul, fiindcă, spune ea, „mintea ca cum mi-ar fi întrat în Lavirinthul Critului, şi nice într-o parte vo cale sau deşchidere (macară că mult am silit) a afla sint harnică"[31]. Aici, cel supus la proba labirintului este înțeleptul. De data aceasta, un labirint al înțelepciunii lumii spirituale, unde, o dată intrat, trebuie să ştii să alegi adevărul care să deschidă calea spre recuperarea trecutului, originilor, învestind trăirea clipei cu semnificație. Citățm întregul fragment, pentru expresivitatea imaginii înălțând şi răsturnând deodată *un Babel de cărți*, mai vechi şi mai noi, *splendidă metaforă a Bibliotecii*: „Vrând ca pentru cea dinceput a dachilor stăpânire să scriem şi grămezi de cărți a mai vechi şi mai noi istorici întorcând şi răsturnând, nu altă, ce ca cum într-un lavirinth (căruia nici întratul, nici ieşitul nu-i poate afla), să fi intrat ni să pare" (I, p. 60).

———

[31] *Idem*, *Divanul, ed. cit.,* p. 173.

Căutarea centrului echivalează cu introspecția, găsirea ieşirii cu însăşi cunoaşterea sinelui.

La începutul vieții sau la sfârşitul ei, proba labirintului, căutarea şi setea de cunoaştere, rămân, socratic, reperele spiritului învingător.

Carte[a] a doa a *Prolegomenelor*, consacrată originilor troiane ale romanilor, „răzsipei” Troadei, „temeliiei Romii” şi arătării, „pre scurt precum niamul moldovenilor, muntenilor, ardelenilor (carii cu toții cu un nume de obşte români să chiamă) să fie din rodul său hirişi romani” (I, p. 87) (de aceea şi începe, probabil, cu nuanțarea distincției dintre nobleţea firii şi nobleţea originii, înțeleasă ca „a dumnădzăieştii orânduială”), are, la rândul ei, o introducere, iată, la introducere – *Proimion.* O apetență pentru explicitare şi cadrare a începuturilor menite să aducă noi lămuriri şi să rânduiască mereu discursul, dublând sau chiar triplând textele prefațiale fac ca acestea să depăşească simplul rol canonic de text de gardă, transformându-le, aşa cum spuneam, în *marcă a artei poetice* a *Hronicului*…

Cartea a triia, deşi nu-şi mai demarchează prin titlu introducerea, integrând-o în debutul ei prin respectarea tuturor normele formale, ce încep cu adresarea directă către cititor – „omenite cititoriule”, vocativ aşezat, nu ştim de ce, între paranteze rotunde –, face, însă, în acelaşi cult al întreprinderii prefațiale, trimitere la un alt text de gardă, amintind, autoreferențial, „ceia ce giuruisem în prevorovire” (I, p. 91). Reasumarea profesiunii de credință oferă o nouă mostră memorabilă de sintetizare a reperelor fundamentale dintr-o deontologie cantemiriană ideală, mereu reiterată: „adecă scriind noi pentru lucrurile patriii,cu totului tot de la noi să ne despărțim şi de toată a sufletului pătimire, carea veri din ură, veri din dragoste, a ieşi iaste obiciuită, de la noi rădicând, cu curată inimă şi cu adevărată credință (precum adevăratului istoric să cuvine) şi după a lui Platon poruncă nu numai noaă, ce şi priiatinilor iubitorilor de adevăr şi moşiii după putințele noastre să slujim.

Însă pentru ca nici clevetei pricină să dăm, nici imăciune necurățită şi neştiarsă să lăsăm, pus-am în socoteală ca de lucrurile moşiii de la singuri noi macar un cuvințel să nu izvodim, ce toate ale altora, cât lungă osteneala noastră a le găsi am putut, precum la locurile sale sint, aşe întregi, nemutate şi

neschimbate înainte privelii să le punem, carii pentru neamul românesc (carele şi al nostru iaste) veri împotrivă ceva, veri după plăcerea adeverinţii ar fi dzis, cu o inimă şi cu un suflet să le audzim, să le suferim şi să le mărturisim" (I, pp. 91-92). O emoţionantă confesiune, mărturisind ataşamentul neschimbat al Principelui, fie el după o viaţă politică extrem de zbuciumată ce ar fi putut să-i relativizeze îndeajuns principiile, faţă de adevărul absolut, imuabil, acelaşi pentru toţi teoretizat în *Metafizica* sa din tinereţe[32], confesiune a cărei tensiune creşte gradat, ca un credo asumat, transfigurat, în agora, în faţa cetăţii adunate să-l asculte, dar şi a cititorilor străini, precum şi, cu atât mai important, în faţa posterităţii, fiindcă mai ales pentru ea „din fundul întunericului la lumina pomenirii" va fi scoasă întreaga poveste a neamului.

Precuvântare Sau pridoslovie în Hronicul vechimei Romano-Moldovlahiii, nou prolog urmând după *Prolegomena*, este, după o asemenea desfăşurare de forţe prefaţiale[33], capodopera „volumului" de predoslovii, „nestemata" şlefuită ce reflectă, cu fiecare faţetă, toate celelalte prefeţe, pentru că reia şi reordonează, sublimând şi la nivel de idee şi la nivel de imagine ori stil tot ceea ce, într-un fel sau altul, a fost deja spus, dar, prin nuanţare, se încarcă acum cu noi sensuri. Astfel, începutul revine la ideea textului dedicatoriu, unde referinţa absolută este raţiunea divină, numai că suita de analogii iniţiale este înlocuită, aici, cu o suită de opoziţii între Dumnezeu cel imuabil şi omul cu viaţa şi lucrurile sale „proaste, slabe şi neputincioasă […], ca lutul de pre lângă drumuri, uneori de ploaie, alte ori de căldura soarelui să usucă în bulgări; alte ori acelaşi, mult stropşit şi călcat fărămându-să, şi în prav şi pulbere zdrumicându-să, cu vânturile să holbureşte şi cu mare răzsipă până la nuări învârtit rădicându-să, preste alte dealiuri şi preste alte văi, în izbelişte să liapădă" (I, p. 147). Splendida comparaţie, mărturisind din nou talentul literar al cărturarului, joacă, în fapt, rol de climax al unei gradaţii pe tema *fortuna labilis,* unde „dreapta Celui

---

[32] *Vezi supra*, nota 20.

[33] Considerând *Prolegomenele* introducere, cum titlul lor o cere, ajuns deja la pagina 150 a manuscrisului, Cantemir este încă în spaţiul paratextual, lucrarea atât de îndelung introdusă, încă nu a început!

Preaputernic clăteşte şi mută împărăţiile”. Dialectica transfomării, a trecerii de la o extremă la alta, cu insistenţă pe aceste extreme tocmai pentru a sugera intensitatea sau relativitatea absolută a schimbărilor, creează premisele unei *panorame a civilizaţiilor apuse*, un *Memento mori* cantemirian anticipându-l pe cel eminescian, unde pedeapsa divină a Egiptului şi recapitularea istoriei poporului ales, insistând pe mutabilitatea sorţii, deschid lista exemplelor, urmate de căderea, provocată unii altora, asirienilor, mezilor, perşilor, grecilor, romanilor, până spre pilda apropiată a neamurilor europene contemporane .

Revine *obsesia exhaustivităţii*, chiar dacă prin recunoaşterea neputinţei de a fi atinsă – „nici cu atâta a lucrurilor omeneşti mascara *deplin* [*s.n.*] zugrăvită a fi poate” (I, p. 148), ca şi ideea ce apărea, într-o formulare nu complet diferită, în *Istoria ieroglifică*, a *preeminenţei actului scrierii asupra faptei şi a scriitorului asupra eroului*, insistând încă o dată pe importanţa fundamentală, vitală, de *soluţie ontologică a scrierii ca memorie salutară a lumii*: „Căci după alalte a strămutărilor giocuri, încă mai mult râsul tuturor clăteşte cea de tot uitare şi din pomenire ştergere a lucrurilor o dată de la oamenii vacurilor vechi lucrate, şi cândailea împreună cu făcătorii şi faptele lor într-un mormânt s-ar fi îngropat, de n-ar fi fost urmat îndată scârşnetul condeielor după tunetul şi trăsnetul armelor. De unde orice şi cât noi astădzi avem şi ştim, mai mult de la scriitorii lucrurilor decât de la făcătorii lor trebuie să le cunoaştem, precum şi Alexandru Marele Machedon pe Ahilevs fericiia, pentru căci i s-au tâmplat scriitoriu ca Omir să-i istorisască vitejiile” (I, p. 148). Se adaugă problema deontologică a dificultăţii selectării surselor credibile „pentru ca cea adevărată istorie din basne ca grâul din neghină să aliagă, tocma ca cum ar cădea în amestecarea limbilor la Turnul Vavilonului”, ori „cum într-un codru prea des şi nerăzbătut a întra ne-am nevoi” (I, p. 149), *metafora labirintului de cărţi şi surse* găsindu-şi aici corespondent la fel de plastic în cea a Turnului Babel, pe care, de altfel, o şi anticipa la nivel de proiecţie simbolică a imaginii în paginile din *Prolegomena*[34]. Într-o asemenea angoasă a conştientizării relativităţii şi

---

[34] Vezi *supra,* p. 13.

subiectivității istoriei, modelul exemplar, canonul absolut rămâne „sfânta a *Bibliilor* istorie" şi este interesantă amendarea unor tipuri de lectură mistificatorie a textului sacru, într-o dispută implicită cu „înțelepții lumii aceştiia", interlocutori de referință la care Cantemir se raportează, ca la toate referințele sale, de altfel – excluzând-o pe cea divină – critic. De altfel, *printr-un act secund de critica criticii, Cantemir construieşte, simultan, două tipuri de discursuri – unul*, aşa cum aminteam, *critic*, privind deontologia şi tipul de scriitură (relația cu adevărul faptelor) al istoricilor/ scriitorilor de dinaintea sa, *altul istoric*, diacronic, prin care şi recuperează, cronologic, de la Facere, trecând prin căderea Troiei, istoria romană, cea bizantină, până în contemporaneitatea amenințătoare a Imperiului Otoman, istoria umanității până în momentul când el începe să scrie, aşa cum face, în fapt, orice cronograf. Este aici rezultatul ambiției exhaustivității de a nu oferi doar o istorie a românilor, ci una universală, sau simplu demers respectând uzanțele ştiințifice ale vremii – de încadrare în context, de recuperare a acestuia în premise? Tindem să credem că eruditul român exploatează amândouă opțiunile, transformând premisele formale în pretext de a dezvolta subiectul său şi de a-l deschide spre istoria universală, integrându-l şi aşezându-l, strategic, pe poziție de egalitate cu istoriile marilor civilizații.

Pornind de la exemplele exagerărilor istoricilor de rea credință care, pentru a-l discredita pe Homer, argumentează că veridicitatea faptelor este, la el, sacrificată – „vândută" – „poeticăi meşterşug" (I, p. 150), extrem de interesant insertul problematizant ce aduce în discuție, implicit, raportul *realitate – istorie adevărată/ ficțiune – voroavă frumoasă*: „voroava împdobită", tocmită este suspectată de subiectivitate şi îşi pierde credibilitatea? O „*poveste în chip de istorie*", sau, invers, am spune în contemporaneitatea imediată ce elogiază narațiunea ca dat ontologic*, o istorie spusă în chip de poveste* pierde adevărul faptelor? E o abordare surprinzător de actuală: conform teoriilor moderne, istoria este o ştiință, indiscutabil, dar nu una exactă, a anilor şi datelor precise, ci subiectivă, a evenimentelor, rememorate de multe ori afectiv; orice discurs istoric, prin însuşi statutul său de „poveste" spusă şi prin procesul de narare selectivă (fie şi numai din rațiuni constrictive de timp şi de spațiu al scrierii/ zicerii) a unui adevăr

complex se ficționalizează implicit. O pertinentă analiză a lui Cantemir îl face să incrimineze, însă, dincolo de subiectivitatea intrinsecă, autorii care pervertesc părtinitor realitatea faptelor, pentru că astfel, spune el cu o ironie amară, istoria ar deveni – comentăm noi în limbajul de astăzi, deja clişeizat, dar încă de acută actualitate al marketingului – un act de advertising, de politică publicitară în fața unei posterități în memoria căreia ar trebui să se păstreze doar victoriile, spălându-se fără de pată memoria înfrângerilor – de aici şi distincția plină de sarcasm: „în scrisori biruința […] citind, în lucru răsturnarea şi prăpădeniia a atâtea şi atâtea împărății, crăii şi domnii jelim şi ne mierăm” (I, p. 152).

Dictonul lui Miron Costin, din finalul predosloviei la *De neamul moldovenilor*..., „cu acele trecute vremi să cunoaştem cele viitoare”[35]se regăseşte şi în versiune cantemiriană: „Aşe, de pre cele trecute, într-un chip şi a celor după noi viitoare icoană cu mintea a zugrăvi putem” (I, p. 153), aşa cum regăsim reluată ideea forței scrisului frumos, până la sugestia preeminenței esteticului asupra eticului şi a adevărului, prin citarea răspunsului lui Arhidam: „Eu […] macar că pe Peraclis în războiu şi cu puterea l-am biruit, însă el fiind bogat în voroavă, când <stă> a povesti de aceea tâmplare, să pare el biruitoriu, iar nu birui a fi” (I, p. 154).

Valoarea artei şi potențialul ei de a crea o realitate artistică mai veridică decât realitatea reală? Valențele de scriitor ale Principelui gata să se bucure mai mult de adevărul relativ şi interpretabil al artei învingându-le aici, fie şi pentru o clipă, pe cele ale omului de ştiință în căutarea adevărului unic şi imuabil, ce înțelege, în cele din urmă, că „nici o ştiință fără prepus putem avea” (I, p. 154)? Probabil. Ceea ce poate fi, însă, sigur, este *optarea pentru soluția căii de mijloc, a echilibrului, a măsurii celuilalt, prin delimitarea de subiectivitatea personală şi asumarea obiectivității scrierilor străine*: „Socotit-am ca între giudecători şi între scriitoi, cea din mijloc cale şi mai fără grijă să apucăm; adică pentru noi, mai mult altora decât noaă crezând, şi mai mult adeverinții lor decât poftii noastre urmând, ca cum singuri pre noi de la noi ni-am despărți şi departe, ca nişte străini privitori […] şi cu curată

---

[35] Miron Costin, *op. cit.,* p. 13.

consțienție <ascunsul inimii> altora să le povestim aşe, ca din zece categorii a lui Aristotel, una numai, carea iaste pătimirea, afară scoțind, alalte toate, precum în sine sint, în toate şi pretiutinderea, nebetejite ferindu-le, în niamul nostru moldovenesc să le arătăm" (I, p. 156). Din nou modernitatea cărturarului român, activând beneficiile imagologiei: să te priveşti prin ochii celuilalt, să te defineşti în funcție de ceea ce străinul vede în tine, printr-o formă de perspectivare ce presupune, iată, recapitularea propriei istorii şi a propriilor reguli ale cetății după sistemul său de referință şi de valori, atitudine nu departe de aceea a învestirii cititorului cu putere absolută în evaluarea efortului şi rezultatului propriu: „iar giudețul în mâna şi în socotiala cititorului lăsind, orice sentenție ar da, cu un suflet şi cu o voie a o priimi şi a o sufferi, gata sintem" (I, p. 157).

Finalul predosloviei adaugă încă o nuanță: *miza morală şi etică a scrierii* – „oglindă curată" unde să-şi privească „chipul şi statul, bătrânețele şi cinstea neamului" – prin dezvoltarea sentimentului apartenenței la o istorie cu eroi exemplari al cărui model trebuie asumat, oricare ar fi sacrificiul, spre edificare de sine: „urma şi bărbățiia lor râvnind, lipsele să-şi pliniască şi să-şi aducă amente că precum odată, aşe acmu, tot aciia bărbați sint, carii cu multul mai cu fericire au ținut cinsteşi a muri, decât cu chip de cinstea şi de bărbățiia lor nevrednic a trăi" (I, p. 157).

Dacă avem în vedere structura formală a cărții, de-abia după finalul acestei predoslovii Cantemir intră în conținutul propriu-zis al scrierii *Hronicului…*, care s-a desfăşurat până acum într-o *extrem de generoasă arie prolegomenică*, cu nu mai puțin de şapte texte de tip introductiv înlănțuite, unele figurând, aşa cum arătam, ca *introducere (ori paradoxală prefață-postfață?) la introducere*.

În următoarele predoslovii – *Prevorovire. Înformuind cititoriul* (deschizând *Cartea a doua* a *Hronicului…*), *Întruducere, pentru pomenirea neamului moldovenesc de la istoricii streini,* a *Cărții a şeptea. Pridoslovia* la *Cartea a opta*, *Înştiințare către cititoriu* din debutul *Cărții a dzecea* din corpul propriu-zis al istoriei, *regăsim aceeaşi problematică, reiterată în funcție de necesitățile persuasive sau explicative* pe care eruditul Principe le simte necesare. Focalizăm doar câteva imagini şi metafore a căror dezvoltare

ar merita să îşi găsească locul într-un studiu de sine stătător. Mai întâi, „*Curţile lui Ler Împărat*” (ce titlu frumos pentru un text despre referinţele la cultura populară din opera lui Cantemir!), coborâte din „colendele Anului Nou” şi localizate, ca în poveste ori în balada populară, parcă, „aproape de Dunăre, pre malul Oltului”, unde ”să să fie văzind nişte temelii ca de cetate, cărora ţăranii de pre acolo lăcuitori, din bătrânii lor apucând, le dzic Curţile lui Ler împărat, ca în colendele Anului Nou, şi astădzi au luat de pomenesc: «Ler Aler domnul», care nume sună Avrelie Avrelian” (I, p. 190). Apoi, *comparaţia de excepţie* – creând, într-o dinamică picturală absolută, o *imagine de Laocoon autohton de o frumuseţe covârşitoare –, a împărăţiei romanilor luptându-se cu „varvarii*” „ca un om bătrân în vârstă şi vechi la ani, cu cumplite şi de liacuri nepriimitoare hronice boli cuprinsă şi ca cu nişte groaznici şerpi şi balauri pregiur grumadzi şi pregiur mijloc încinsă şi înfăşurată fiind, în toate dzilele şi şi ceasurile în agoana morţii <în tragerea sufletului de moarte> şi în oglinda pieirii şi a prăpădeniii să priviia şi să chinuia” (II, p. 56). Nu putem să nu ne întrebăm ce ecouri dramatice vin aici dinspre experienţa personală a Principelui, bolnav şi în luptă el însuşi cu o boală cronică ce-i ameninţa viaţa.

Adăugăm, din acelaşi fragment, *comparaţia scrierii istoriei în momente de criză* (ce fac de înţeles concentrarea pe lucrurile cele mai apropiate de prezent şi de centrul de interes şi obnubilarea privirii de perspectivă), cu „*călătoriul pre iarnă grea şi geroase călătorind*” ce-şi apără acele părţi ale trupului „mai aproape de inimă şi de capul vieţii” şi, mereu, pe tot parcursul textelor prefaţiale, *predispoziţia spre sentenţios şi model ce trebuie urmat*.

*
* *

Încărcată de *exempla* şi *apoftegme* pilduitoare, cartea vechimei romano-moldo-vlahilor, devine, astfel, o altă ipostază a ospăţului sapienţial, la care Cantemir îşi poftise cititorul din chiar prima sa carte. De altfel, *Divanul*, ca să revenim la celelalte lucrări ale autorului, insistând pe unitatea de idee şi de atitudine auctorială, anunţase toate elementele ce configurează

reperele ontologice şi deontologice ale scrierilor cărturarului umanist: motivul platonic al ospățului sapiențial la care sunt poftiți, ca la Plutarh sau la Athenaios din Naucratis, înțelepții în măsură să aleagă între *poama vieții* şi *poama morții*, *pâinea vieții, vinul nemorții* şi *pâinea şi vinul nedreptății* insistă, cum toate lucrările lui Cantemir o vor face, pe coordonata activă a cititorului implicat direct în descifrarea sensurilor. *Deipnosophistai* propune, ca mai târziu *Istoria ieroglifică*, *Hronicul…, Istoria Imperiului Otoman* ori *Sistema…* ce solicită cititorul în actul de recuperare a sensului prin participare la problematizarea acestuia şi la hermeneutica textului, sau, şi mai târziu, Antim Ivireanul, prin ospățul „cuvintelor cereşti", oferta delphică a cunoaşterii de sine, prin reflectarea în cele „trei luminoase şi neprăvuite oglinde", o altă metaforă prin care tânărul erudit îşi prezintă, după modelul triadic al *Dioptrei* lui Philippos Monotropos, structura simbolică a scrierilor sale. Din această perspectivă, cel căruia îi este adresată scrierea trebuie, la rândul său, să urmeze, progresiv, treptele edificării de sine presupând aici un prag senzorial dublat de unul rațional – „privind, socoteşte" – urmat de altul, pragmatic, al instituirii ordinii – „tocmeşte"–, sub semnul reactualizării modelului inițial al facerii frumoase şi bune – „frumos orânduieşte"- şi evoluând estetic până la conştiința renascentistă a propriei capacități de a amenda artistic creația inițială înseşi – „împodobeşte". Mai mult chiar, lectura, impunând un demers hermenentic – „Acestea dară cercând, citind şi ispitind" –, trebuie să se finalizeze cu făptuirea, singura capabilă să dea măsura înțelepciunii: „nu numai cu ceteala să rămâi, că până nu le vii duce la praxes, folosință nu-i."

Iar cititorul timpului reuşeşte să recepteze liniile de forță ale operei lui Cantemir. În ediția franceză din 1743 a *Istoriei Imperiului Otoman* Desmoletz, „Prêtre de l'Oratoire", cel care semnează dedicația traducerii, notează, peremptoriu nu numai pentru capacitatea de a sesiza elementele de *credo* ale autorului, ci chiar pentru contaminarea lectorului de spiritul şi „canoanele" pe care opera principelui român le afirmă, le transmite, le induce/ transferă : „L'amour exact de la vérité qui faisoit son caractère, semble en assurer le succès à la postérité. La vérité est l'ame de l'Histoire, si le faits en sont le corps: sans elle, l'Historien le plus ingénieux devient le

méprisable auteur d'un Roman. C'est par ce grand principe que le Prince Cantimir a sacrifié tous les faits singuliers et intéressants, qui auroient jetté beaucoup d'agrément et de variété dans son Ouvrage, dès qu'ils lui ont paru suspects.

Mais ce n'est point assez pour un Historien d'être vrai; il doit encore être utile”[36].

În spirtul acestei „utilități”, la 1719, când se tipărirea cartea, Ghedeon Wiszniowski[37] nota în oda închinată principelui român spre lauda *Sistemei religiei...*: „Că prin glasul său este criticată fărădelegea, se laudă virtutea/ […]/ Aceasta este lupta unor minți paşnice:/ a se război cu viciile, a strivi cu pana tiranul,/ a doborî la pământ spiritele neîmblânzite ale barbarilor/ a duce în triumf aplauzele secolelor”.[38]

Condeiului şi *hârtiei* – instrumentele „slujitorilor cuvântului”, în concepția autorului *Hronicului...*, voievodul scriitor le adaugă, în spiritul simbolului stiletului la Ricoeur (termen acoperind în franceză un dublu sens: de *stilet* ca armă ce trimite la acțiunea de risipire şi anihilare a timpului, dar şi de *stilet/ stil* – instrument cu care anticii şi medievalii scriau pe tăblițele de ceară) şi *spada*: „A scos din teacă în acelaşi timp şi sabia, şi condeiul”, adăuga Ghedeon Wiszniowski în continuarea versurilor pe care le-am citat mai sus. Este vorba, de fapt, despre lupta cu textul pentru ca acesta să-şi livreze sensurile, lupta simbolică a lui Iacob cu Îngerul[39]. Dacă, însă, cercetarea şi interpretarea surselor, într-o primă etapă, aceea care presupune

———

[36] Ioan Bianu şi Nerva Hodoş, *Bibliografia românească veche, 1508-1830,Tomul II,* 1716-1808, Ediținea Academiei Române, Bucureşti, 1910, p. 67.

[37] Cărturar rus, profesor de filosofie şi teologie, rector al Academiei din Moscova autor al unei ode închinate lui Cantemir la scrierea *Sistemului religiei…* (*vezi* ed.cit. din *Sistemul*…, p. 18). Pentru detalii, *vezi* şi nota explicativă a lui *Virgil Cândea* de la p. 502.

[38] *Ibidem,* pp. 17-18

[39] Cf. Anca Manolescu, *Locul călătorului, simbolistica spațiului în Răsăritul creştin*, Bucureşti, Paideia, 2002, pp. 66-67. O altă variantă a acestei lupte cu sensurile ascunse ale lumii este prezentă şi în *Hronicul*… (rătăcirea simbolică a scriitorului căutător al adevărului în spațiul dedalic al „grămedzilor de cărți mai vechi şi mai noi”).

activarea atributelor „obeliscului discernământului”[40], închide autorul, asemenea Lumii din *Divanul*, „într-un lavirinth, căruia nici întratul, nici ieşitul să poate afla”, rezultatul, opera finită – consideră Wiszniowski în ipostaza de cititor – „întinde firul învingător al Ariadnei/ Prin labirintul cu atâtea meandre întortocheate/ Minotaurul care a râvnit să prade/ Va fi el în curând pradă”[41]. Explicația metamorfozei ne-o oferă tot textul cantemirian printr-o nouă metaforă reactualizând în acelaşi timp mitul platonician al sufletului „aluat de ceară” ce fixează, ca într-o carte, imaginile adevărate (*eidolon)* şi trimiterea implicită la tăbliţele de ceară (*tabula cerata*) din ekphrasa lui Ricoeur, păstrând sensurile inscripţiilor stiletului/ stilului istoriei. Faptele, notează autorul *Sistemei...* „le-am întipărit în memorie ca într-o ceară moale şi lesne de imprimat”[42].

Descifrând pecetea sufletului, participant la facerea sensului, cititorul poate opta acum şi pentru modelul artistic ce recuperează cel mai bine chipurile lumii şi ale timpului. Iar idealul nu va mai fi atins, ca la începutul Evului Mediu, de *arhitectură* şi de *arhitect – „mirabilis artifex, mirificus edificator*”, capabil să construiască pe pământ o imagine în oglindă a *creaţiei divine*, ci de *scrierea* şi de *scriitorul* („Minţile, nu pietrele de marmoră,/ Stilul, nu dalta”, proclamă Wiszniowski), chemate, de data aceasta, să înveşnicească prin cuvânt *universul uman*, printr-o ofertă a spaţiului cărţii ca peisaj ontologic[43] alternativ, compensatoriu. Un spaţiu al tihnei şi al răgazului care poate suplini realitatea, redimensionând-o artistic. De acum, acceptând provocarea, cititorul, „închis între pragurile dulci ale penaţilor săi,/ rămânând departe de primejdii,/ fără să obosească, nu are decât să cugete cu mintea/ şi să întoarcă neîncetat cu mâna-i/ filele acestui volum”[44], indiferent că este mirean sau faţă bisericească, asemenea acestui arhimandrit Teofilact, rector al şcolilor din Moldova, autor şi el al unei ode închinate *Sistemei religiei...*

———

[40] D. Cantemir, *Sistemul şi întocmirea…*, *ed. cit*., p. 7.
[41] *Ibidem*, p. 20.
[42] *Ibidem*, p. 248.
[43] Toma Pavel, *Lumi ficţionale*, traducere Maria Mociorniţă, Editura Minerva, Bucureşti,, 1992, p. 227.
[44] D. Cantemir*, Sistemul sau întocmirea...*, p. 8.

O nouă concepţie, renascentistă, în care stilul/ stiletul poate *să scrie recuperator*, *să selecteze, ştergând* ceea ce nu mai este semnificativ, sau poate, ca armă, *să îndrepte, să amelioreze moral,* repoziţionase omul în centrul lumii şi-i dăduse *dreptul la propria-i istorie, umană,* reclamând noi priorităţi, între care şi *dreptul la o imagine de sine*.

Medievala *Gesta Dei* făcea loc acum unei semnificative *Gesta hominis.*

Cunoscutul portret din perioada exilului în Rusia al Principelui Cantemir legitimându-se în faţa posterităţii nu atât prin sceptrul unsului lui Dumnezeu, ci, mai ales, prin cărţile sale aflate în prim-planul picturii, este elocvent pentru mentalitatea inovatoare a perioadei.

Bibliografie

Bianu, Ioan şi Hodoş, Nerva, *Bibliografia românească veche, 1508-1830,Tomul II,* 1716-1808, Ediţiunea Academiei Române, Bucureşti, 1910.

Cantemir, Dimitrie, *Hronicul vechimei a româno-moldo-vlahilor*, I, Ediţie îngrijită, studiu introductiv, glosar şi indici de Stela Toma, Editura Minerva, Bucureşti, 1998.

Cantemir, Dimitrie, *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, traducere, studiu introductiv şi comentarii de Virgil Cândea, Editura Minerva, Bucureşti, 1977.

Cantemir, Dimitrie, *Mic compendiu asupra întregii învăţături a logicii*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1995.

Cantemir, Dimitrie*, Metafizica,* Editura Eta, 2006.

Cantemir, Dimitrie*, Istoria ieroglifică,* ediţie îngrijită, note şi glosar de Ion Verdeş şi P.P. Panaitescu, Bucureşti, Editura Minerva, 1978.

Costin, Miron, *Opere* II, ediţie critică îngrijită de P. P. Panaitescu, Editura pentru literatură, Bucureşti, 1963.

Manolescu, Anca, *Locul călătorului, simbolistica spaţiului în Răsăritul creştin*, Editura Paideia, Bucureşti, 2002.

Pavel, Toma, *Lumi ficţionale*, traducere de Maria Mociorniţă, Editura Minerva, Bucureşti, 1992.

Platon, *Phaidros*, lămuriri preliminare şi note de Gabriel Liiceanu, Editura Humanitas Bucureşti, 1993.

Ricoeur, Paul*, Memoria, istoria, uitarea,* traducere de Ilie Gyurcsik şi Margareta Gyurcsik, Editura Amarcord, Timişoara, 2001.

Cantemir-oglu – interpret, compozitor şi muzicolog[1]

Carmen CHELARU

ABSTRACT. It is a fact that Western European history and culture are better known than the Eastern ones. Regarding the 17th and 18th centuries, everybody knows something about Bach, Händel and Vivaldi, about Louis XIV of France and the rococo artistic movement, about Don Quijote, Newton and Stradivarius. Meantime there are few who heard about Peter the Great of Russia, "The Tulip Period" in the Ottoman history, about the Moldavian chronicle writers or the Bâncoveanu architecture in Walachia.

In the period we refer, one of the most cosmopolitan and populated European cities used to be Constantinople – capital of the Ottoman Empire – where many religions and cultures lived unharmed together.

In 1688 Prince Dumitrashku/Dmitry/Dimitrie Cantemir had arrived in Constantinople, firstly as a hostage, then as ambassador of Moldavia. He was then but 15, and will stay there for the next 22 years. There, in the Ottoman capital, he has emerged his fascinating and complex personality; he made friends; he became famous as a virtuoso tanbur player, as a composer of Turkish exquisite music.

Prince Cantemir activated in three musical directions: performance, composition, and Turkish music theory. Beyond the historical circumstances his work is remarkable in all these directions. Unfortunately, after the power decreasing, and finally the disappearance of the Ottoman Empire, the name and the works of Prince Cantemir have been forgotten for a long time, except for the Turkish culture – especially the music and the musicology – which kept in use many of his compositions and theoretical works.

In the 20th century the interest towards his complex activity and works has revived. So, researches from all over Europe revealed the amazing personality

[1] O variantă audio-vizuală în format *power-point* a comunicării de faţă a fost prezentată la colocviul *Dimitrie Cantemir – perspective interdisciplinare*, organizat de lect. univ. dr. Bogdan Crețu, care a avut loc în 4 martie 2011, în Aula filialei Iaşi a Academiei Române.

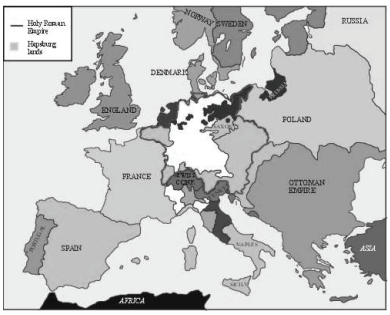
of the Moldavian Prince as an original and visionary spirit in multiple domains: music, literature, philosophy, history, politics etc.

KEYWORDS: Cantemir, music, composer, tanbur player

1. Vremurile principelui Cantemir

> „În occident, imaginea culturii Imperiului Otoman a pătruns profund deformată datorită conflictului îndelungat creat prin intențiile expansioniste ale sultanilor către vestul european. Acest fapt a pus în umbră bogăția culturală, dar mai ales atmosfera de toleranță și marea diversitate etnică ce a existat în imperiu, în secolele XVI-XVIII."
>
> Jordi Savall [2]

Europa veacurilor XVII şi XVIII constituie un tablou al contrastelor de tot felul. Astfel, Occidentul cunoaşte curente culturale şi nume precum: Barocul muzical în Germania şi Italia: Bach, Händel, Vivaldi; În Franța, „Regele Soare" Louis XIV (1638-1715), stilul *rococo* şi clasicismul în literatură: Corneille, Racine, Molière, La Fontaine *ş.a.*; literatura engleză cu Daniel Defoe şi Jonathan Swift; spaniolul Miguel de Cervantes şi nemuritorul său *Don Quijote*; Pictorul olandez Rembrandt Harmenszoon van Rijn; Isaac Newton – matematician, fizician şi astronom englez, Leibniz – filozof şi matematician german; Perioada de aur a viorilor *Stradivari* în Italia… *ş.a.m.d.*



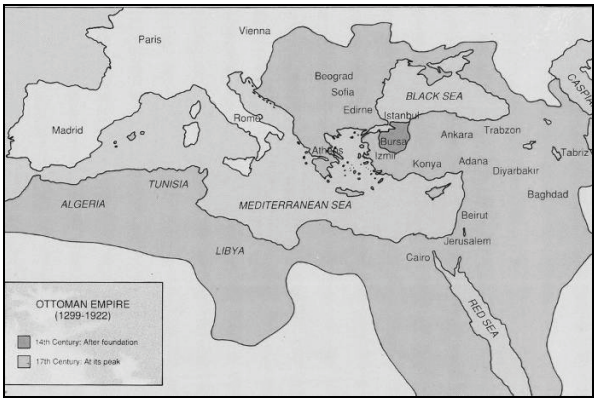
Dar Orientul european?

---

[2] „Dans l'Europe occidentale l'image culturelle ottomane nous est parvenue très déformée par la longue lutte de l'Empire ottoman pour avancer vers l'occident, ce qui nous a fait oublier la richesse culturelle, et surtout l'ambiance de tolérance et de diversité qui existait dans l'Empire à cette époque". Broşura de prezentare a discului „Istanbul – Dimitrie Cantemir, *Le Livre de la Science de la Musique* et les traditions musicales Séphardes et Arméniennes", Alia Vox 2009 AVSA 9870, p. 8.

Harta Europei în veacurile XVII–XVIII[3] ilustrează sfere de influenţă socio-culturală în care se disting creştinismul catolico-protestant al zonelor centrale şi de vest, pe de-o parte – şi co-existenţa multi-etnică, multi-culturală şi religioasă din răsărit, pe de altă parte.

În Răsăritul aflat sub dubla influenţă creştin-bizantină şi musulmano-otomană remarcăm următoarele evenimente: Petru cel Mare şi deschiderile imperiului rus din vremea sa; relativa şi vremelnica stabilitate a Imperiul Otoman; înflorire culturală în aşa-numita „epocă a *lalelei*"; la Iaşi se construieşte Biserica *Trei Ierarhi*; vremea cronicarilor moldoveni; stilul arhitectonic brâncovenesc.



Imperiul otoman. În secolul XVII atinge întinderea maximă [4]

---

[3] http://www.google.ro/imgres?imgurl=http://history.wisc.edu/sommerville/351/351images/Europe1650small.jpg&imgrefurl=http://history.wisc.edu/sommerville/351/35102.htm&usg=__DP5kVTcvJLwqoW_UEathR7fuVJw=&h=397&w=500&sz=31&hl=ro&start=0&zoom=1&tbnid=1fJLjUdrD5PXhM:&tbnh=144&tbnw=181&ei=q4JeTaKJAYieOtmUja8N&prev=/images%3Fq%3Deurope%2Bin%2B17%2Bcentury%2Bmap%26hl%3Dro%26biw%3D1225%26bih%3D768%26gbv%3D2%26tbs%3Disch:1&itbs=1&iact=hc&vpx=571&vpy=77&dur=313&hovh=200&hovw=252&tx=176&ty=99&oei=q4JeTaKJAYieOtmUja8N&page=1&ndsp=21&ved=1t:429,r:2,s:0 18.02.2011

[4] http://www.google.ro/imgres?imgurl=http://www.tunliweb.no/Bilder_SM/_album_istanbul/IMG_6745A_1024pixel.jpg&imgrefurl=http://www.tunliweb.no/SM/alb_istanbul.htm&usg=__02OJYi9rCBos_gfY1K594kubBC0=&h=683&w=

O parte din istoriile scrise de astăzi consemnează dinastii, sultani, bătălii, înfrângeri ori victorii, dar foarte puţine comentarii despre cultura, civilizaţia, stările sociale din interiorul şi din vecinătatea Imperiului Otoman. De ce? Ne vom încumeta aici să sugerăm o posibilă explicaţie.

Aşa cum notează Ştefan Lemny, în recenta sa lucrare închinată Cantemireştilor[5], Constantinopolul era în acea vreme unul din cele mai populate oraşe – cca. 700.000 locuitori – dar mai ales o mare diversitate de religii, culturi, etnii[6]. Aceasta demonstrează, dincolo de orice alt comentariu, un indiscutabil spirit tolerant.

Occidentul creştin, ca de altfel şi creştinismul ortodox răsăritean se dovediseră de veacuri mai puţin îngăduitoare cu alte religii. Ameninţarea expansiunii otomane spre Europa de Vest a creat, se pare, o tendinţă de a considera tot ce era otoman – şi prin extensie turcesc, musulman – drept rău, rău-voitor, periculos, nociv etc.

În tot timpul acesta, la Constantinopol coexistau, într-o acceptare reciprocă, principalele religii şi culturi europene, precum şi din Orientul apropiat şi mijlociu. Sultanii nu se ocupau numai cu războaie şi cuceriri, cu vizitele în vastele haremuri ori cu pedepsirea rivalilor, ci încurajau cultura şi artele, atrăgeau la curtea lor filozofi, poeţi, pictori, muzicieni etc. La Curtea otomană aveau loc concerte de muzică destinată cunoscătorilor – adevăraţi melomani educaţi, rafinaţi, care savurau muzica cultă compusă special pentru asemenea ocazii. Sultanii încurajau muzica şi îi protejau pe muzicieni. În saraiurile împărăteşti răsunau muzica şi poezia clasică persană, cântate la

---

1024&sz=167&hl=ro&start=0&zoom=1&tbnid=_MKG5TZrT_oCtM:&tbnh=139&tbnw=209&ei=FoNeTaNTkJk6ys_RuQ0&prev=/images%3Fq%3Dottoman%2Bempire%2Bin%2B17%2Bcentury%2Bmap%26hl%3Dro%26biw%3D1225%26bih%3D768%26gbv%3D2%26tbs%3Disch:1&itbs=1&iact=hc&vpx=580&vpy=90&dur=3328&hovh=183&hovw=275&tx=147&ty=113&oei=FoNeTaNTkJk6ys_RuQ0&page=1&ndsp=20&ved=1t:429,r:2,s:0 18.02.2011

[5] Ştefan Lemny, *Cantemireştii, Aventura europeană a unei familii princiare din secolul al XVIII-lea*, Editura Polirom, Iaşi 2010.

[6] Şt. Lemny, *op. cit.*, p. 47.

instrumente cu o sonoritate tânguitoare[7]. Această muzică se baza pe un sistem teoretic cu o veche tradiție.

Istoria muzicii turceşti menționează un şir de teoreticieni, din secolul al IX-lea, până la începutul secolului al XVI-lea. Între aceştia, cel mai frecvent pomeniți sunt al-Farabi (cca. 870–950), de origine turcă, considerat părintele teoriei muzicale islamice şi Safi al-Din – teoretician de origine persană şi de limbă arabă, ale cărui principii „vor domina teoria muzicii din Orientul Mijlociu şi Apropiat timp de 300 de ani”[8].

Muzica clasică turcească din veacurile XVII–XVIII era atât religioasă, cât şi laică; cuprindea genuri vocale, instrumentale şi combinate, era modală şi omofonă[9].

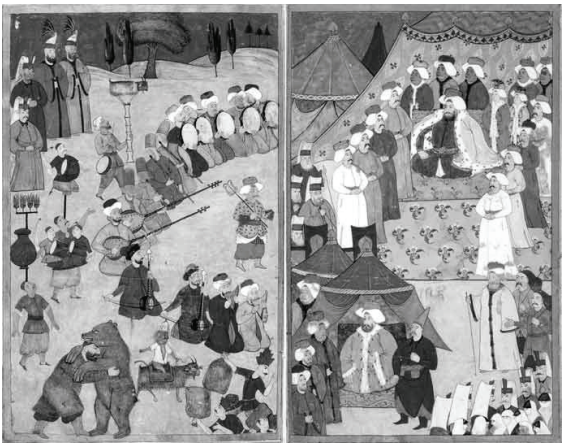
Suita de concert în muzica clasică otomană cuprindea piese vocale, vocal-instrumentale şi instrumentale, aşezate într-o ordine obligatorie[10]:

1. *Taksîm* – preludiu, improvizatoric
2. *Peşrev* – piesă instrumentală
3. *Beste* – (una sau două) piese vocale
4. *Aghir semâ'î* – piesă vocală, lentă
5. *Sarki* – 5 până la 15 piese alternativ vocale şi instrumentale
6. *Sâz semâ'îsi* – piesă instrumentală de încheiere, înrudită cu *peşrev*-ul

---

[7] Eugenia Popescu-Judetz, *Dimitrie Cantemir, Cartea ştiinței muzicii*, Editura Muzicală, Bucureşti 1973, pp. 9-12.
[8] Eugenia Popescu-Judetz, *op. cit*., p. 53.
[9] *Idem*, pp. 36-40.
[10] *Dicționar de termeni muzicali*, Editura Enciclopedică, Bucureşti 2010, p. 427a.

2. Cantemireştii şi Dumitraşcu beizadea



Muzică clasică turcească la curtea lui Ahmed III. Miniaturi de Levni, începp. sec. XVIII

În acest „teatru" european, incitant, divers şi contradictoriu, apare şi accede în cinul boieresc familia Cantemireştilor. O succintă prezentare genealogică ar fi următoarea[11]:

Primul nume cunoscut în genealogie este al lui Tudor/Toader Cantemir, ţăran ridicat în rang de boier. Apoi:

Constantin Cantemir (1627–1693), căsătorit cu: 1. Anastasia Ghica; 2. Anna Bantoş; 3. Ruxandra Harasi. Domn al Moldovei în perioada 1685–1693. El a avut 2 fii – Antioh şi **Dimitrie** – şi 2 fiice (Elisaveta şi Ruxandra);

Antioh Cantemir (m. 1726), fiul lui Constantin şi-al Anastasiei Ghica. Domn al Moldovei în două rânduri;

Dimitrie n. 26.10.1673–m. 21.08.1723. Domn al Moldovei în 1693 şi 1710–1711. Prinţ al Imperiului ţarist. Căsătorit cu: Casandra Cantacuzino (1682-1713) şi cu Anastasia Trubeţka (1700-1755), în 1717, la Skt. Petersburg. Din cele 2 căsătorii, Dimitrie a avut mai mulţi fii şi fiice, între care:

Maria, iubită de ţarul Petru cel Mare;

Constantin (1703-1747), căsătorit cu Anastasia Galiţîna;

Matei (1704-1771), căsătorit cu prinţesa Agrafena Lobanov de Rostov;

———

[11] După *web site*-ul *Anul Cantemir – 2008*, Academia de Ştiinţe a Moldovei, http://cantemir.asm.md/files/arbore.pdf 10.04.2011

Antioh (1708-1744), istoric şi poet, ambasadorul Imperiului Rus la Paris şi Londra

Ecateriana/ Smaranda II (1720-1761), celebră pentru frumusețea ei. Căsătorită cu prințul Dmitri Mihailovici Galițîn.

Adolescentul Dumitraşcu beizadea a sosit în capitala otomană în anul 1688, ca ostatic, dar tratat ca odraslă de domn. Dacă la aceasta adăugăm mintea sclipitoare şi carisma, putem să ne imaginăm conturarea unei personalități excepționale, într-un mediu cosmopolit şi tolerant.

Educația sa religioasă n-a fost, pare-se, atât de strictă, de dogmatică cum ar fi fost poate dacă rămânea în Moldova. La *Stanbul*, tânărul avea un orizont cultural, religios, social, politic cu mult mai vast, mai variat, mai incitant pentru un spirit şi o inteligență deosebite. Aşa ne explicăm tenta laică, liberală, cu care judecă Dimitrie Cantemir religia, în scrierile sale. Aşa se motivează nenumăratele îndrăzneli în judecarea celor sfinte şi celor lumeşti deopotrivă, chiar dacă autorul a ținut ascunse (nepublicate) unele scrieri precum *Istoria ieroglifică*[12].

Personalitatea şi opera acestui mare gânditor este, de aceea, simbolul spiritului european în esența lui, sinteza Orient–Occident. Cunoscând câte ceva despre viața şi scrierile lui Cantemir, nu ne putem opri de la o analogie cu ființa sclipitoare şi enigmatică totodată a lui Wolfgang Amadeus Mozart, aşa cum transpare din scrisorile sale.

Cantemir n-a fost, se pare, un personaj comod – nici ca domn, nici ca politician, filozof sau literat; poate doar ca muzician! De aceea îndrăznim să considerăm, pe de-o parte, că figura sa a fost şi a rămas prea puțin cunoscută în raport cu valoarea pe care o reprezenta; cu timpul, multe din inițiativele, ideile, operele sale au fost uitate ori ignorate. Pe de altă parte, Cantemir-oglu reprezintă o cultură deloc familiară Occidentului; şi se ştie că Occidentul a deținut şi deține inițiativele în dinamica social-culturală a bătrânului continent.

---

[12] Afirmația se bazează pe comunicările şi comentariile ce au avut loc în cadrul colocviului din 4 martie 2011, organizat în Aula Filialei Iaşi a Academiei Române, de lect. univ. dr. Bogdan Crețu, cu precădere în luările de cuvânt ale profesorilor: Elvira Sorohan, Leonte Ivanov şi Bogdan Crețu.

Sub ambele aspecte este, aşadar, explicabilă lipsa de anvergură europeană postumă a acestui personaj uimitor[13]. Devine astfel cu atât mai apreciabil orice efort actual de a-l aşeza în poziția ce i se cuvine.

Vorbind despre Cantemir–muzicianul[14] nu putem, desigur, ignora celelalte înzestrări ale personalității sale – literat, istoric, folclorist, filosof. Fără îndoială toate aceste laturi s-au influențat reciproc, constituind în acelaşi timp, fiecare în parte, reflexii ale unui temperament complex, unic şi uimitor. Din ceea ce se ştie despre temperamentul său deducem un nonconformism, o vitalitate deosebită, o bucurie față de viață şi față de plăcerile ei, voință, vanitate şi încă alte bănuite slăbiciuni omeneşti care l-au făcut să fie multă vreme un neîmpăcat adversar al contemporanului său din Țara Românească – Constantin Brâncoveanu.

Din cei 50 de ani de viață, Dumitraşcu beizadea a petrecut la Istanbul 22, între 1688 şi 1710, de la vârsta de 15 ani, până la 37 de ani – perioadă de formare şi afirmare totodată. Astfel putem explica vederile largi, ne-rigide, ne-dogmatice, convingerile liberale, iar în privința muzicii, orientarea aproape exclusivă către repertoriul şi tehnica orientală, în special către aşa-numita *muzică clasică turcească*, de fapt muzica cultă a elitei intelectuale şi culturale de la Curtea imperială otomană.

Adolescentul şi apoi tânărul fiu de domn moldovean a trăit la Constantinopol sub domnia a patru sultani: Soliman II, 1687-1691, versat în teologia musulmană, înclinat spre o viață contemplativă; Ahmed II, 1691-1695, figură melancolică, iubitor de literatură şi artă, caligraf talentat, pasionat de poezia persană şi de muzică; Mustafa II, 1695-1703, singurul cu fire războinică, aplecat spre viața militară; **Ahmed III**, 1703-1730. Împreună cu vizirul său Damad Ibrahim Paşa, acest al patrulea sultan creează cea mai

---

[13] Nu negăm preocupările constante ale multor cercetători față de opera cantemiriană, dar nu ne putem opri în acelaşi timp să comparăm ecoul lăsat de acesta în istoria culturii europene, cu cel produs de personalități similare – englezul Daniel Defoe, de pildă – care aparține aceleiaşi epoci (1659?-1731).

[14] Nu poate fi vorba aici de un comentariu exhaustiv, din două motive principale: 1) nu deținem suficiente informații şi 2) bibliografia de specialitate este unilaterală, referindu-se în special la latura teoretică/ muzicologică şi componistică a muzicianului. Despre *interpretul* Cantemir au rămas prea puține referiri. Şi tocmai aici s-a manifestat, se pare, spiritul său spectaculos, nonconformist, creativ.

strălucită domnie pentru civilizația otomană, pentru cultură şi arte, comparată cu cea a Regelui Soare în Occident[15].

Educația sa, inclusiv cea muzicală, a fost cultivată mai întâi în Moldova, de călugărul cretan Ieremia Kakavela. La Istanbul a urmat cursuri la Academia Patriarhiei Ortodoxe, iar muzica şi interpretarea instrumentală le-a deprins de la Kemadi Ahmed – care l-a învățat să cânte la *kemânče* – şi de la grecul Angeli – care l-a introdus în tainele *tanbur*-ului.

Diverse tipuri de kemânče *(stânga) şi de* tanbur *(dreapta)*

3. Cantemir – interpret

„Fiind el om isteț, ştiind şi carte turcească bine, se vestise acmu în tot Țarigradul numele lui, de-l chema Agii la ospețele lor cele turceşti, pentru zicături" – scria cronicarul Nicolae Costin. „Că aşa ştia a zice bine în *tambură* că nici un țarigrădean nu putea zice ca dînsul", completa Ion Neculce[16].

Iar Dumitraşcu beizadea însuşi menționa despre muzica turcească: „… se învață în mod deosebit în case, în particular; se predă de oameni instruiți în arta muzicii aproape tuturor fiilor de dregători (mulți însă şi din oameni de rînd) şi *ulema*-ilor, adică toți învățații din care eu nu am găsit nici

[15] E. Popescu-Judetz, *op. cit*., p. 10.
[16] *Idem,* p. 14

unul care să nu fi ştiut a cânta sau măcar să priceapă muzica în mod firesc iarăşi, ca o plăcere”[17].

Totodată, Cantemir a activat intens, în calitate de interpret la curtea imperială otomană şi în elita intelectuală şi culturală a Instanbulului, din perioada de peste două decenii petrecută aici. Tânărul principe român a cules şi notat peste de 350 de melodii ale epocii. Virtuozitatea sa devine notorie, mai ales ca interpret la *tanbur*, iar repertoriul se îmbogăţeşte cu numeroase compoziţii proprii, mult apreciate de cunoscători. Piese muzicale semnate de el au rămas multă vreme în repertoriul artiştilor din Imperiu. Astfel, ne-au parvenit comentariile francezului Charles Fonton, care, în 1750, relatează „marele succes” al muzicii lui Dimitrie Cantemir, „încă ascultată cu multă plăcere”.

În 1781, italianul Giambattista Toderini a auzit la Istanbul „buni cunoscători” vorbind despre „ariile turceşti ale lui Cantemir”, după mai mult de şapte decenii de când principele părăsise capitala otomană[18].

4. Cantemir – muzicolog şi compozitor

În opera sa despre *Istoria Imperiului Otoman,* Cantemir nota: „în vasta cetate a Constantinopolului, unde rezidă curtea cea mai mare din lume, între atâţia amatori şi pricepători de muzică, abia vei găsi vreo trei-patru care să cunoască perfect fundamentul acestei arte”[19].

Drept care, la îndemnul prietenilor şi elevilor săi, Davul Ismail Efendi – *capuchehaie* (ambasador) al hanului tătar şi Latif Celebi, Dimitrie Cantemir scrie tratatul de muzică turcească, cuprinzând reguli teoretice şi practice de cântare, precum şi un sistem propriu de notaţie muzicală. Acest tratat a rămas valabil până astăzi în pedagogia muzicală turcească.

Lucrarea poartă titlul ***Cartea ştiinţei muzicii după felul literelor***, numită şi ***Edvâr*-ul lui Cantemir**. Nu se cunoaşte cu precizie anul terminării

---

[17] *Idem*, p. 16
[18] *Idem*, p. 147.
[19] *Idem,* p. 36, nota 42.

tratatului – se presupune doar că ar fi fost încheiat în jurul anului 1700. Cea mai autorizată cercetătoare din România a activităţii muzicale cantemiriene, Eugenia Popescu-Judetz afirmă: „… El a scris tratatul la îndemnul elevilor săi, adică după ce pătrunsese toate secretele muzicii turco-persane, devenise maestru (*usta*) şi preda elevilor învăţătura muzicală după metoda sa teoretică şi practică… Aşadar compunerea tratatului trebuie aşezată după anii săi de ucenicie, ceea ce ne indică o dată în jurul anului 1700”[20]. După cum notează cercetătoarea, există numai 5 exemplare în manuscris ale tratatului, dintre care numai două cuprind atât secţiunea de teorie muzicală, cât şi culegerea de melodii. Manuscrisul autograf se află în prezent la Biblioteca Institutului de Turcologie din Istanbul[21].

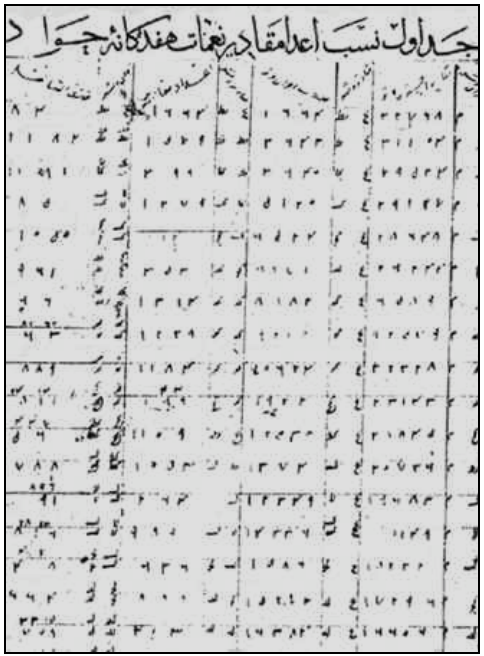
Conţinutul tratatului, aşa cum este prezentat de Eugenia Popescu-Judetz, este următorul:

Partea I se intitulează *Cartea ştiinţei muzicii după felul literelor* şi cuprinde opt capitole tratând despre: notaţia muzicală inventată de Cantemir, „explicarea ştiinţei muzicii”, modurile muzicale şi analiza lor[22].

Partea a II-a include 354 de melodii instrumentale notate alfabetic, dintre care: 318 *peşrev*-uri şi 36 *sâz semâ'îsi.* În această culegere există şi 14 compoziţii proprii semnate *Kantemir-oglu*[23].

---

[20] Ibidem, p. 69.
[21] Ibidem, p. 71.
[22] Ibidem, p. 73.
[23] Ibidem, p. 74.



Pagini din Edvâr-*ul lui Cantemir. În dreapta s-a inclus transcriere în notație apuseană.*

5. Cantemir – contemporanul nostru. Redescoperiri. Revelaţii

5.1. Studii teoretice de referinţă

După o lungă perioadă de relativă uitare (ori cel puţin de interes scăzut), ultimii ani au adus o intensificare a preocupărilor privind biografia şi activitatea principelui Cantemir. În privinţa activităţii sale muzicale, semnalăm aici două contribuţii teoretice de referinţă, încă nedepăşite, prin profesionalism, valoare, multitudinea şi detalierea informaţiilor, modul de prezentare şi comentarea acestora:

Prima este lucrarea citată constant în demersul de faţă – ***Dimitrie Cantemir, Cartea ştiinţei muzicii*** de **Eugenia Popescu-Judetz,** publicată la Editura Muzicală, în 1973, cu prilejul împlinirii a trei secole de la naşterea principelui.

Cea de-a doua aparţine orientalistului englez **Wright Owen**, profesor la catedra de studii orientale şi africane de la Universitatea din Londra şi se intitulează ***Demetrius Cantemir: The Collection of Notations***. Lucrarea cuprinde două părţi (volume) publicate în 1992 şi respectiv 2000: „Part 1: Text. Transcribed and annotated by Owen Wright. (SOAS Musicology Series, Vol 1.) xxvii, 734 pp. London: School of Oriental and African Studies, University of London, 1992; Part II: Commentary. By Owen Wright. (SOAS Musicology Series. Vol: 2.). pp. 607. London, School of Oriental and African Studies, University of London, 2000”[24].

Alături de acestea au apărut diverse alte referiri – multe aparţinând cercetătorilor turci.

Muzicologii români au puţine preocupări legate de Cantemir muzicianul – fie din cauză că principele s-a dedicat muzicii turceşti, fie datorită surselor de informare puţin accesibile. Între aceştia trebuie amintit Teodor T. Burada, autorul lucrării *Scrierile muzicale ale lui Dimitrie*

---

[24] http://www.ashgate.com/default.aspx?page=637&calcTitle=1&isbn=9780754602811&lang=en 25.04.2011

Cantemir, Domnitorul Moldovei, studiu amplu publicat în 1911[25]. Istoricul Octavian Lazăr Cosma include de asemenea un subcapitol intitulat *Muzica orientală şi Dimitrie Cantemir*, în ampla sa frescă *Hronicul muzicii româneşti*[26]. Cel mai recent studiu îi aparţine cercetătorului român stabilit la Paris, Ştefan Lemny şi poartă titlul *Cantemireştii, aventura europeană a unei familii princiare din secolul al XVIII-lea*; a fost publicat în limba franceză de *Complexe*/*Edigroup* în 2009 şi lansat în limba română de editura ieşeană Polirom, la sfârşitul lunii noiembrie 2010.

Fără a minimaliza aceste cercetări minuţioase şi deosebit de binevenite, considerăm că gestul faţă de marele muzician român al veacului 18 ar rămâne irelevant şi în orice caz incomplet fără strădaniile de a readuce la viaţă muzica însăşi. Semnalăm de aceea trei dintre cele mai reuşite iniţiative în această direcţie.

5.2 Jordi Savall şi ansamblul Hespérion XXI

Reuniţi de o idee comună – studiul şi interpretarea muzicii vechi, în forma originară şi actuală totodată –, fascinaţi de imensa bogăţie a repertoriului european dinainte de 1800, Jordi Savall, Monserrat Figueras, Lorenzo Alpert şi Hopkinson Smith au înfiinţat în anul 1974 Ansamblul *Hespérion XX,* cu sediul în Franţa – devenit (desigur!) *Hespérion XXI*.

Din iniţiativa şi prin contribuţia substanbţială a Centrului Cultural Francez din Iaşi, *Hespérion XXI* a susţinut un concert memorabil în sala Filarmonicii ieşene, în 30 noiembrie 2010.

Cei 7 membri ai ansamblului internaţional, care au concertat la Iaşi, au fost: Jordi Savall, *vielă cu arcuş*, liră şi Pedro Estevan, instrumente de percuţie – ambii din Spania; Hakan Güngör, *kanun* (ziteră orientală) şi Yurdal Tokcan, *oud* (lăută) – din Turcia; Haïg Sarikouyoumdjian, *ney* &

---

[25] Studiul este inclus în „Analele Academiei Române", seria II, Tom XXXII şi publicat de Librăriile Socec & Comp. C. Sfetea şi Librăria Naţională. Este inclus de asemenea în Theodor T. Burada, *Opere*, vol. II, Editura Muzicală, Bucureşti 1975, pp. 42–136.

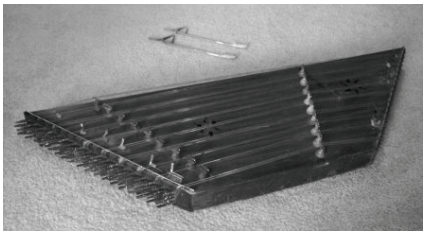
[26] O. Lazăr Cosma, *Hronicul muzicii româneşti*, vol. I, Editura Muzicală, Bucureşti, 1973, pp. 386-398.

duduk (flaut) – Armenia; Dimitrie Psonis, *santur* (ţambal) – Grecia; Driss El Maloumi, *oud* – Maroc.

Prima impresie spectaculoasă produsă de artişti a provenit din înseşi instrumentele muzicale folosite, prezentate succint de conducătorul ansamblului, *maestrul* Jordi Savall.

Vielă cu arcuş (una din numeroasele variante folosite în muzica veche)

Kanun



Santur

Oud Ney sau Duduk

Concertul lui Jordi Savall la Iaşi a fost însoţit de lansarea discului *Istanbul*, înregistrat de casa Alia Vox în 2009, care cuprinde piese din *Cartea ştiinţei muzicii* de Cantemir, precum şi muzică medievală sephardă şi armeană, în interpretarea ansamblului *Hespérion XXI.*

5.3 Ansamblul Lux Musica

În anul 2000, Casa *Golden Horn* a lansat un disc cu muzică de Cantemir şi alţi creatori ai vremii sale, precum şi cu muzică populară din Moldova. Interpreţi: Íhsan Özgen şi ansamblul Lux Musica, condus de Linda Burman-Hall[27].

Ansamblul Lux musica

[27] http://www.youtube.com/watch?v=ZfIGdY6Z9M0

Ansamblul de muzică veche „Anton Pann" condus de Constantin Răileanu

Singurul grup de muzicieni români de care avem ştiinţă până în prezent, care au inclus în repertoriul lor muzică de Cantemir sunt membrii formaţiei *Anton Pann*, condusă de Constantin Răileanu.

A fost înfiinţată în anul 2004, iar până în prezent s-a ocupat de redescoperirea, repunerea în valoare a muzicii româneşti din secolele XVIII – XIX. A susţinut zeci de concerte şi a reuşit editarea a patru compact discuri: *Kalofonica*, *Zaharicale*, *Colinde* şi *De la lume adunate şi iarăşi la lume date*.

Instrumentele alese provin atât din spaţiul oriental (*al-ūd, saz, ney, bendir, caval, davul*), cât şi din spaţiul occidental şi autohton (vioara, cobza, nai, fluiere, clarinet *ş.a.*).

Formaţia *Anton Pann* este compusă din Constantin Raileanu (dirijor), Robert Dosa (contrabas), Alina Horez (vioara), Ion Marinescu (vocal), Cristian Nica (vocal), Jovan Sofronievski (caval, ney, clarinet), Cosmin Stan (vocal), Alexandru Stoica (al-ūd, vioara), Stefan Stefan (vocal), Alin Ursuleac (percutie), Andrei Zamfir (saz/bağlama, chitara).[28]

---

[28] http://www.lumebuna.ro/2011/03/24/calatorie-sonora-la-portile-rasaritului-cu-formatia -anton-pann/ 25.04.2011
http://www.icr.ro/cand_bizantul_eram_noi 25.04.2011

Bibliografie

Almaş, Dumitru „*Cantemireştii”*, „Magazin istoric” nr. 10 / 1973.
Cernovodeanu, Paul, *„*A făcut să biruiască preţuirea neamului”, *Magazin istoric* nr. 8 / 1973.
Corbu, Adrian, „Primul portret”, *Magazin istoric* nr. 10 / 1973.
Cosma, Octavian Lazăr, *Hronicul muzicii româneşti*, vol. I, Editura Muzicală, Bucureşti 1973, pp. 355-398.
Cosma, Viorel, *Muzicieni români*, Lexicon, Editura Muzicală, Bucureşti 1970, pp. 98-99 (a se vedea bibliografia).
Cosma, Viorel, *Muzicieni din România*, vol. 1 (A–C), Editura Muzicală, Bucureşti 1989, pp. 245-247 (a se vedea bibliografia).
Decei, Aurel, „Cantemir la Istanbul”, *Magazin istoric* nr. 9 / 1973.
Gorovei, Ştefan S., „Tovarăşi de pribegie”, *Magazin istoric* nr. 10 / 1973.
Iosipescu, Sergiu, „Mănăstirea Mira: zbuciumatul destin al unei ctitorii cantemireşti”, *Magazin istoric* nr. 10 / 1973.
Irvin Rozei, Adrian, *File de jurnal (Stambuliote*, http://cantemiriana.blogspot.com/p/archives-web-colloques-concerts-livres.html
Lemny, Ştefan *Cantemireştii, aventura europeană a unei familii princiare din secolul al XVIII-lea*, Editura Polirom, Iaşi, 2010.
Popescu-Judetz, Eugenia *Dimitrie Cantemir, Cartea ştiinţei muzicii*, Editura Muzicală, Bucureşti, 1973.
Quataert, Donald, *The Ottoman Empire, 1700-1922*, Cambridge University Press 2005, http://books.google.ro/books?id=OX3lsOrXJGcC&pg=PA17&lpg=PA17&dq=city+of+constantinople+at+1700&source=bl&ots=cYEk6KAMgx&sig=T8E9IRIJ3FnD6_DZ53o06pFXwWM&hl=ro&ei=ek16TbrN8qA4QaN8N23BQ&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=4&ved=0CC4Q6AEwAw#v=onepage&q&f=false 11.03.2011
Savall, Jordi, *Istanbul*, prezentare CD, Alia Vox, AVSA 9870, Austria, 2009.
Turan, Namik Sinan, *Prince Dimitrie Cantemir* (1673-1723) http://www.turkishmusicportal.org/article.php?id=7&lang2=en
Ulieriu-Rostás, Teodor E. *Jordi Savall şi muzica otomană a lui Dimitrie Cantemir* http://cantemiriana.blogspot.com/p/archives-web-colloques-concerts-livres.html
* * * *Dicţionar de termeni muzicali*, ediţia a III-a, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2010.
* * * „Tratatul de alianţă antiotomană dintre Moldova şi Rusia din 1711”, *Magazin istoric* nr. 10 / 1973.
* * * „Acasă, printre ai săi”, *Magazin istoric* nr. 10/1973.

Muzica prințului Dimitrie Cantemir – *rediviva*

Irina Zamfira DĂNILĂ

ABSTRACT. The present paper presents a less known aspect of the complex personality of Prince Dimitrie Cantemir, that of composer of Turkish music. A biographical sketch of the Romanian scholar is outlined, which is followed by a brief of the Romanian musicological bibliography dealing with this topic. The central part of the paper focuses on a presentation of the reactions to the concert performed by the ensemble 'Hespèrion XXI' conducted by the internationally renowned Catalan musician Jordi Savall at the Moldova Philharmonic of Iaşi on November 30th 2010. The final section of the paper is a stylistic analysis of a "peshrev/ pestref", an instrumental piece composed by Dimitrie Cantemir, recorded by the ensemble 'Hespèrion XXI' in 2009.

KEYWORDS: Cantemir, composer, Turkish music, peshrev, Jordi Savall

Despre opera literară şi istorică a domnitorului român Dimitrie Cantemir s-a scris mult în literatura românească de specialitate, trasându-se cu claritate locul şi rolul ocupat de acest mare cărturar în cultura română. Comunicarea noastră care ține de domeniul muzicologiei se va referi la o situație mai puțin obişnuită în istoria cultural-artistică a lumii, anume aceea în care într-un imperiu puternic, în cazul de față Imperiul otoman, cu vechi tradiții orientale, o personalitate multilaterală dintr-o țară străină (Moldova) şi-a adus o importantă contribuție la

dezvoltarea muzicii practicate la curtea sultanului. Este vorba de prinţul savant Dimitrie Cantemir, pentru puţin timp domnitor al Moldovei (1710-1711) care a devenit unul din clasicii muzicii turceşti, numit Kantemir-oghlu, întrucât a fost un mare virtuoz al tanburului la curtea imperială, a inventat un sistem propriu de notaţie muzicală literală şi a alcătuit o colecţie de cântări turceşti în care a inclus şi creaţii ale sale.

Epoca în care a trăit D. Cantemir la Constantinopol (1688-1710) este o perioadă de deschidere a artelor otomane spre un drum propriu de exprimare artistică. În acele vremuri, Constantinopolul era un centru important al lumii în care se întâlneau mai multe culturi – vestigii ale civilizaţiei şi culturii bizantine şi siriene şi unde se confruntau ideile Orientului islamic şi curentele gândirii europene. În acest mediu pitoresc, exotic şi cosmopolit s-a format tânărul Dimitre Cantemir, care „deşi încă în fragedă vârstă, totuşi (era) lacom de a şti şi a învăţa atât lucrurile de obşte cât şi cele deosebite”[1]. La Constantinopol devine student al Academiei Patriarhiei Ortodoxe din Fanar, instituţie scolastică bizantină, unde a învăţat cu profesorii Iacomi şi Meletie de Arta, adepţi ai filosofiei lui van Helmont şi cu filosofii peripateticieni Antonie şi Spandoniu[2]. De asemenea, a studiat filosofia, istoria, matematica, teologia şi ramuri ale culturii Orientului islamic, deprinzând limbile turcă, arabă şi persană, devenind astfel un cărturar erudit. Pe lângă extraordinara capacitate de asimilare a limbilor străine şi de aprofundare a celor mai diverse culturi, D. Cantemir poseda şi un remarcabil talent muzical, pe care l-a perfecţionat şi demonstrat cu prisosinţă în timpul şederii sale la Istanbul, nu şi în Moldova natală. Astfel, el a studiat muzica turco-persană cu doi maeştri renumiţi: grecul renegat Kemani Ahmed (cântăreţ la *kemânče*) şi grecul ortodox Angeli (cântăreţ la *tanbûr*), cu care a învăţat „regulile practice şi teoretice ale muzicii turco-persane timp de 15

---

[1] D. Cantemir, *Viaţa lui Constantin Vodă Cantemir (Vita Constantini Cantemyrii)*, traducere românească de N. Iorga, ed. nouă, îngrijită de Liliana Iorga, Editura Scrisul Românesc, Craiova, p. 112.

[2] Apud Eugenia Popescu-Judetz, *Dimitrie Cantemir – Cartea Ştiinţei Muzicii*, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor, Bucureşti, 1973, p. 13.

ani”[3]. Cantemir a devenit un mare virtuoz al tanburului, numele său fiind scris la loc de cinste în istoria muzicii turceşti[4].

Performanţele lui Dimitrie în ceea ce priveşte interpretarea au avut răsunet mai ales în Istanbul, dar şi în Ţările Române. Cronicarul Ion Neculce ne spune că „... aşa ştia a zice de bine în tambură că nici un ţarigrădean nu putea zice ca dânsul”[5], iar Nicolae Costin arată că „Fiind el om isteţ, ştiind şi carte turcească bine, se vestise acmu în tot Ţarigradul numele lui de-l chema Agii la ospeţele lor cele turceşti, pentru zicături”[6]. Întrucât avea o astfel de măiestrie în interpretarea la tanbur a fost solicitat să dea lecţii, iniţiind o adevărată şcoală de interpreţi constantinopolitani în arta acestui instrument. Din motive practice, şi-a sintetizat şi o metodă originală de predare, pe care a consemnat-o în manuscrisul *Cartea ştiinţei muzicii după felul literelor* (*Kitâb-ü'ilm-il mûsikî 'alâ vedjh-il hurûfât*). Prin sistemul literal de notaţie şi sistematizarea teoretică propuse, Cantemir a realizat un pas înainte în teoria şi practica muzicii turceşti. De asemenea, el este considerat autorul primei culegeri importante de folclor turcesc din secolul al XVIII-lea, care conţine un număr de 365 de piese (dintre care un număr de 43 îi sunt atribuite).

În România, activitatea muzicală a lui D. Cantemir a fost readusă în atenţia oamenilor de cultură de la începutul sec. XX de către cărturarul ieşean Teodor T. Burada. Pornind de la la un articol al muzicianului turc Rauf Yekta, Burada a întreprins în 1908 o călătorie de documentare în Turcia, în urma căreia a publicat un studiu[7] în care prezintă locul şi rolul important ocupat de cărturarul român în istoria muzicii turceşti. De asemenea, a descris

---

[3] *Idem*.

[4] Tanburul este un instrument tradiţional turcesc, o variantă turcească a chitarei. Teodor T. Burada descrie acest instrument ca fiind un fel de cobză, dar cu gâtul mai lung.

[5] Ion Neculce, *Letopiseţul □erei Moldovei* (1662-1743), în: Mihail Kogălniceanu, *Cronicele României sau Letopiseţele Moldaviei şi Valahiei*, a doua ediţiune revăzută, tom II, Bucureşti, Imprimeria Naţională, 1872, p. 300.

[6] Nicolae Costin, *Letopiseţul Moldovei* (1669-1711), în Mihail Kogălniceanu, *Cronicele României sau Letopiseţele Moldaviei şi Valahiei*, *op. cit*., p. 89.

[7] T.T. Burada, „Scrierile muzicale ale lui Dimitrie Cantemir, Domnitorul Moldovei”, în *Analele Academiei Române*, Bucureşti, 1911.

şi explicat – în premieră la noi – notaţia alfabetică, scările sonore (modurile) şi ritmurile turceşti, publicând şi un număr de 16 melodii aparţinând sau atribuite prinţului român, melodii transcrise în notaţie liniară de Rauf Yekta, Dr. Suphi Ezgi sau Hassan Talaat.

O contribuţie decisivă la cunoaşterea în profunzime a activităţii muzicale a lui D. Cantemir desfăşurată la Istanbul o aduce orientalistul şi muzicologul Eugenia Popescu-Judetz, prin editarea volumului *Dimitrie Cantemir – Cartea ştiinţei muzicii*. Apelând la surse documentare de mare valoare din biblioteci de prestigiu din ţară şi străinătate (Turcia, Marea Britanie, Belgia), autoarea volumului citat realizează mai întâi o frescă istorică şi culturală a epocii în care şi-a desfăşurat activitatea Cantemir la Instanbul, punând în lumină mai ales aspectele muzicale, precum cele legate de caracteristicile muzicii turco-persane până în secolul al XVIII-lea, muzica dervişilor *mevlevî*, sau date referitoare la teoreticienii muzicii otomane înainte de Cantemir. Partea cea mai consistentă a studiului se referă la unul din manuscrisele muzicale ale lui Cantemir, *Cartea ştiinţei muzicii după felul literelor*, prezentând, aşa cum afirmă autoarea, ideile novatoare expuse în tratat (notaţia literală, scara muzicală explicată pe tanbur, modurile şi ritmul, formele), repertoriul culegerii de melodii şi compoziţiile originale. Eugenia Popescu-Judetz lansează şi argumentează idei cu privire la influenţa operei lui Cantemir asupra teoriei şi practicii muzicii turceşti, realizând în finalul studiului şi o privire de ansamblu asupra datelor istoriografice muzicale referitoare la prinţul român. În *Anexa* volumului menţionat autoarea introduce facsimilul manuscrisului original, traducerea tratatului din limba turcă, facsimilul melodiilor în notaţie alfabetică precum şi compoziţiile lui Dimitrie Cantemir, transcrise în notaţie europeană[8].

Cele 43 de melodii instrumentale publicate în volumul *Dimitrie Cantemir – Cartea ştiinţei muzicii,* compuse de domnitorul român sau atribuite acestuia sunt considerate de către specialişti ca fiind reprezentative pentru muzica clasică turcă din sec. XVIII. În creaţiile sale de acest gen, D.

———

[8] Prin contribuţia muzicologilor şi muzicienilor turci menţionaţi anterior, dar şi a românului Iacob Ciortea.

Cantemir a aplicat soluţii proprii, care se evidenţiază în cadrul repertoriului muzical al Istanbulului secolelor XVII-XVIII. Melodica sa, inspirată din tezaurul tradiţional al muzicii turceşti, perpetuat pe cale orală sau fixat în culegerile de folclor, se distinge prin imagini sonore mai luminoase ce au la bază formule melodice şi ritmice pregante, unele din acestea pătrunzând şi în creaţia clasică europeană. Astfel, George Breazul afirmă că un motiv din *Aria dervişilor*, atribuită lui Cantemiroglu[9], a fost preluat şi prelucrat în lucrări compuse de Wolfgang Amadeus Mozart sau de Cristoph W. Gluck[10]. În melodica cantemiriană sunt folosite scările şi modurile tradiţionale turceşti şi ritmurile specifice, melodiile încadrându-se în genurile *peşrev, semai, beste, adjem tarab* ş.a., la modă în acele vremuri.

De asemenea, şi istoricul muzical Octavian Lazăr Cosma în *Hronicul muzicii româneşti,* vol. I face numeroase referiri la muzica orientală creată de Dimitrie Cantemir în capitala Imperiului Otoman[11], iar concluziile lui Gheorghe Ciobanu publicate în studiul *Un cântec al lui Dimitrie Cantemir în colecţia lui Anton Pann*[12] sunt deosebit de importante în ceea ce priveşte menţinerea şi răspândirea muzicii sale. El constată că în manuscrisul 784 de la BAR şi în colecţia lui A. Pann există două variante ale cântecului *Vai, ce ceas, ce zi, ce jale!*, le compară şi găseşte asemănări între ele, formulând concluzii interesante în privinţa originii şi circulaţiei acestuia. Etnomuzicologul citat demonstrează că autorul melodiei acestui cântec, care este o *beste* în modul *nişaburek*, ritmul *muhammes*, este la origine D. Cantemir şi că această creaţie a circulat multă vreme nu numai la turci, ci şi la greci (sub numele *Τì μεγάλη συμφορά / Ti megali simfora*) şi români (cu titlul *Vai, ce ceas, ce zi, ce jale*). Aşadar, muzica lui Cantemir a supravieţuit în Turcia şi

---

[9] G. Breazul, *La bicentenarul naşterii lui Mozart (1756-1956)*, Editura Uniunii Compozitorilor, Bucureşti, 1957.

[10] Această ipoteză a fost mai târziu infirmată de către orientalista Eugenia Popescu-Judetz.

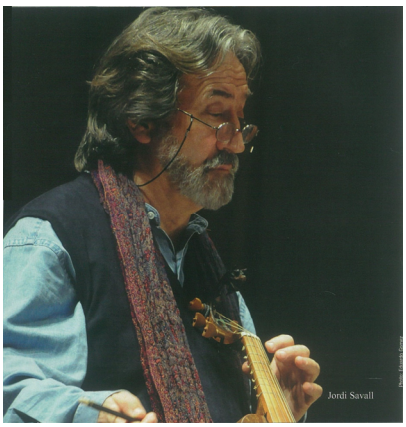
[11] O. Lazăr Cosma, *Hronicul muzicii româneşti,* vol. I, Editura Muzicală, Bucureşti, 1973, pp. 386-398.

[12] Gh. Ciobanu, *Un cântec al lui Dimitrie Cantemir în colecţia lui Anton Pann,* în *Studii de etnomuzicologie şi bizantinologie*, vol. I, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor, Bucureşti 1974, pp. 154-170.

după moarte compozitorului de origine română, ceea ce susține valoarea artei sale muzicale.

Meritele lui D. Cantemir au fost subliniate din nou într-o lucrare apărută în R. Moldova, intitulată *Dinastia Cantemireştilor. Secolele XVII-XVIII*[13] *în care* sunt reluate unele cercetări realizate în România. Recentă este şi publicația lui Ştefan Lemny, *Les Cantemirs*: *l'aventure européenne d'une famille princière au XVIIIe siècle*[14], tradusă şi în limba română (la editura Polirom) care reprezintă o abordare complexă a vieții şi creației literare şi istorice a lui D. Cantemir şi a fiului său, Antioh Cantemir.

Poate că aceste considerații pe care le-am formulat în comunicarea de față nu s-ar fi născut dacă în data de 30 noiembrie 2010 nu ar fi avut loc la Filarmonica „Moldova" din Iaşi, un concert cu lucrări din manuscrisul *Cartea ştiinței muzicii*. Concertul, intitulat *Istanbul. Dimitrie Cantemir* a fost susținut de Ansamblul *Hespèrion XXI*. Acesta are ca membri permanenți pe Jordi Savall (Spania, conducerea muzicală), Driss El Maloumi (Maroc, la *oud,* un fel de chitară cu gâtul lung), Dimitri Psonis (Grecia, *santur*), Pedro Estevan (Spania, percuție), iar ca invitați – pe Hakan Güngör (Turcia, la *kanun*, instrument asemănător psalterionului), Yurdal Tokcan (Turcia, *oud*) şi Haïg Sarikouyoumidjian (Armenia, la *ney* şi *duduk*, nişte varietăți de fluiere).



Muzicianul catalan Jordi Savall, recunoscut pe plan internațional ca un specialist în muzica veche (medievală, renascentistă, barocă) a luat contact cu piesele originale ale lui Cantemir şi, fiind impresionat de frumusețea şi originalitatea acestora, a decis să le facă cunoscute în întreaga lume. Pentru aceasta, a elaborat proiectul *Orient-Occident* al cărui scop final a fost

[13] Academia de Ştiințe a Moldovei, *Dinastia Cantemireştilor. Secolele XVII-XVIII*, coordonator şi redactor ştiințific, acad. Andrei Eşanu, Chişinău, Ştiința, 2008.
[14] Éditions Complexe, Paris 2009.

înregistrarea unui CD precum şi susţinerea mai multor concerte în Europa. După o solidă documentare şi pregătire muzicală de aproape un deceniu, proiectul a fost finalizat în 2009, fiind lansat CD-ul *Istanbul. Dimitrie Cantemir (1673-1723). Le livre de la Science de la Musique et les traditions musicales Sépharades et Arméniens*. Concertul susţinut la Iaşi a fost organizat de către Centrul Cultural francez, în cadrul manifestărilor suţinute cu ocazia aniversării a 150 de ani la înfiinţarea Universăţii „Alexandru Ioan Cuza" şi a Şcolii de Muzică şi Declamaţiune din Iaşi, fiind considerat un adevărat eveniment cultural datorită temei inedite propuse – interpretarea unor lucrări de referinţă din manuscrisul lui D. Cantemir, precum şi din muzica tradiţională armenească, înrudită cu cea turcească.

Într-un interviu acordat postului de televiziune România Cultural (redactor: Marius Constantinescu), Savall declara că se consideră „un explorator care caută un nou ţinut, ascuns în adâncurile pădurii", deoarece doreşte să scoată la lumină epoci trecute din istoria muzicii europene, şi, mai nou, şi din cea extraeuropeană. El crede de asemenea că: „Muzica îi conferă istoriei dimensiunea magică, emoţională, poetică. Istoria ne oferă datele, ne spune câţi oameni au murit în cine ştie ce confruntare. Muzica ne face să trăim drama. Nu vreau doar să cunosc evenimentele, ci să le reactivez în spiritul uman, cu toate reflecţiile pe care le presupune asta". Referitor la prinţul român Dimitrie Cantemir, Savall îl consideră un mare creator şi gânditor al lumii, aşezându-l alături de personalităţi de geniu precum Erasmus din Rotterdam, Leonardo de Vinci ş.a. Muzicianul catalan crede că „misiunea artistului este de a ne lumina momentele pe care le-am trăit şi pe care încă le mai trăim".

Bucuria muzicianului Jordi Savall de „a face muzică, de fiecare dată mai proaspătă", vine – aşa cum declara în finalul interviului – „din viaţa însăşi. Viaţa unui muzician înseamnă să caute armonii şi să le împărtăşească. Când desfacem actul în sine de a face muzică, simţim privilegiul de a o transmite mai departe celor pe care îi iubim. Împărtăşirea este în natura umană şi oferă o bucurie extraordinară. În concert, împărtăşim ceea ce iubim – muzica – împreună cu muzicieni pe care îi iubim, spre bucuria celor care ne ascultă. Bucuria aceasta pe care o vom simţi venind dinspre ei ne va da

energia s-o luam mâine de la capăt. Forța extraordinară a muzicii este de a ne transforma."

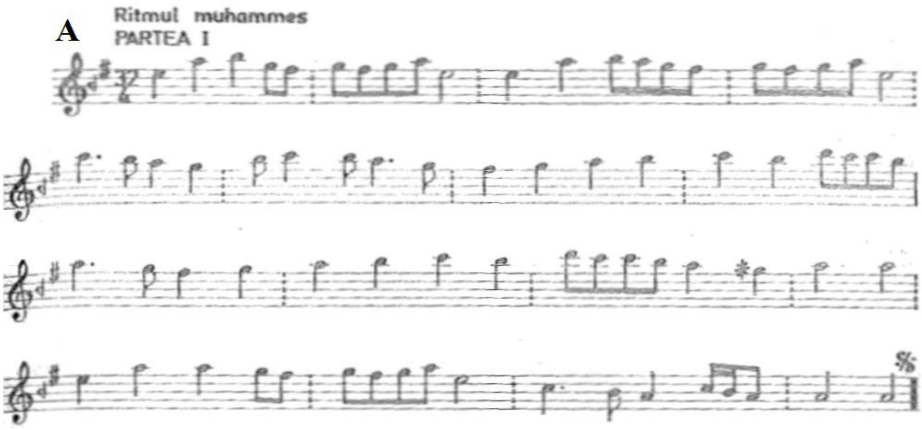
Această bucurie de a trăi muzica s-a transmis cu sinceritate şi în concertul de la Iaşi. A fost o sărbătoare a spiritului deoarece a descoperit publicului meloman un stil muzical prea puțin cunoscut la noi, dar care a cucerit încă de la primele sunete. A uimit şi încântat virtuozitatea instrumentiştilor orientali şi europeni, precum şi sonoritățile timbrale inedite ale instrumentelor orientale. Viziunea interpretativă originală a maestrului Savall şi-a pus amprenta şi pe acest concert, printr-o abordare bazată pe o atentă documentare asupra fenomenului interpretativ al muzicii turceşti de azi, dar şi din epoca în care a trăit Dimitrie Cantemir. Muzicianul argumentează folosirea unor *tempo*-uri mai rapide prin aceea că acestea erau specifice muzicii de curte medievală, care are sursele în muzica populară. În epoca modernă, *tempo*-urile au devenit treptat mai lente, „motivate de influența formală a curții şi de asemenea de concepția religioasă că muzica cultă trebuie să fie controlată şi moderată".

Într-adevăr, ascultând variante interpretative contemporane ale muzicii clasice turceşti, constatăm că acestea au *tempo*-uri lente în comparație cu viziunea interpretativă a lui Savall. De asemenea, aranjamentul instrumental diferă de cel practicat astăzi în muzica turcească, prin aceea că instrumentele nu cântă toate împreună în acelaşi timp, ci intră pe rând, reliefând anumite momente mai importante ale discursului muzical.

În finalul acestei comunicări, vom lua în discuție o piesă muzicale reprezentativă din creația lui Cantemir, un *peşrev* compus în modul oriental Mukhayyer, ritmul Muhammes[15], înregistrată pe CD-ul menționat. Din punct de vedere formal, peşrevul are o construcție strofică: A ref B ref C ref C. Scara modului Mukhayyer este microintervalică, cu o structură policordică diatonică cu trepte mobile. Formula ritmică Muhhames este compusă din 16 timpi. În primele 4 măsuri ale strofei A, melodia evoluează în registrul acut şi are la bază un motiv cu profil *ascensio-descensio* cu ritm de pătrimi şi optimi,

[15] Partitura acestui *peşrev* este a fost transcrisă din notație alfabetică în notație liniară de muzicianul român Iacob Ciortea.

repetat cu mici modificări; în continuare, linia melodică abordează o motivică bazată pe mers ondulatoriu şi ritmică mai diversă, punctată şi sincopată. Finalul primei strofei se face prin reluarea modificată a primului motiv muzical.



Refrenul, amplu, este alcătuit din trei fraze. Primele două fraze, delimitate prin bare de repetiție, prezintă un contrast agogic față de strofa A, realizat prin utilizarea unui ritm mult mai variat – combinații de optimi, pătrimi, şaisprezecimi şi valori punctate, şi expresie dinamică, dansantă, melodica menținându-se în registrul înalt. În cea de-a treia frază a refrenului, se modifică atât ritmica, care devine de această mai liniştită (combinații de pătrimi şi optimi), registrul – mediu, cât şi expresia – meditativă, cu accente lirice. Ca mijloc principal în construirea traseului melodic al acestui *peşrev,* Cantemir foloseşte prezentarea unor motive cu profil muzical pregnant şi apoi reluarea variată a acestora prin prelucrare ritmico-melodică.

Impresia generală creată în urma audiției acestui *peşrev* este cea a unei muzici modale, orientale, elevată, pe care am putea-o numi ,,clasică", în care nu există pasaje dramatice, ci predomină o atmosferă veselă, luminoasă, cu aspecte ludice. Exemplul muzical luat în discuție evidențiază realul talent muzical al lui Dimitrie Cantemir, dar şi o îndepărtare totală de creația folclorică românească, explicabilă în contextul în care acesta s-a format şi specializat ca muzician la curtea imperială otomană, încă din adolescență, exclusiv în domeniul muzicii orientale. De asemenea, apreciem concertul susținut la Filarmonica ,,Moldova" din Iaşi de renumita formație *Hespèrion XXI* sub conducerea muzicianului Jordi Savall ca un eveniment muzical de

excepție care ne-a oferit posibilitatea de a descoperi o latură prea puțin cunoscută a creației marelui cărturar român.

Bibliografie

Breazul, G., *La bicentenarul naşterii lui Mozart (1756-1956)*, Editura Uniunii Compozitorilor, Bucureşti, 1957.

Burada, T.T., *Scrierile muzicale ale lui Dimitrie Cantemir, Domnitorul Moldovei*, în *Analele Academiei Române*, Bucureşti, 1911.

Cantemir, D., *Viața lui Constantin Vodă Cantemir (Vita Constantini Cantemyrii)*, traducere românească de N. Iorga, ed. nouă, îngrijită de Liliana Iorga, Editura Scrisul Românescu, Craiova.

Ciobanu, Gh., *Un cântec al lui Dimitrie Cantemir în colecția lui Anton Pann,* în *Studii de etnomuzicologie şi bizantinologie*, vol. I, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor, Bucureşti, 1974.

Cosma, O. Lazăr, *Hronicul muzicii româneşti,* vol. I, Editura Muzicală, Bucureşti, 1973.

Lemny, Ştefan, *Les Cantemirs*: *l'aventure européenne d'une famille princière au XVIIIe siècle*, Éditions Complexe, Paris, 2009.

Neculce, Ion, *Letopiseţul Ţerei Moldovei* (1662-1743), în: Mihail Kogălniceanu, *Cronicele României sau Letopisețele Moldaviei şi Valahiei*, a doua ediţiune revăzută, tom II, Bucureşti, Imprimeria Națională, 1872.

Popescu-Judetz, Eugenia, *Dimitrie Cantemir - Cartea Ştiinţei Muzicii*, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor, Bucureşti, 1973.

*** *Dinastia Cantemireştilor. Secolele XVII-XVIII*, coordonator şi redactor ştiinţific, acad. Andrei Eşanu, Chişinău, Editura Ştiința, 2008.

Odiseea postumă a familiei Cantemir[1]

Leonte IVANOV

ABSTRACT. The author aims at presenting briefly the traces that Dimitrie Cantemir's family have imprinted in the Russian culture, in spite of the not quite favorable circumstances. Apart from the generally known literary and scientific activities of princes Demetrius and Antiochus, the Cantemir family were also involved in the political life of the empire; they advised the tsar in Eastern affairs (Prince Dimitrie), were founders of churches and villages, put on new principles the diplomatic relations with England and France (Antiochus Cantemir) or made careers in the military field. However, with the death of Peter I, the fortune of this family ends and there follow years marked by misunderstandings and processes, loneliness and disease and, more than anything, the ingratitude of the Court of St. Petersburg.

KEYWORDS: Demetrius Cantemir, Antiochus Cantemir, St. Petersburg, tsar Peter I

1. Destinul postum al Cantemireştilor

Cu siguranţă, destinul familiei Cantemir a stat mai tot timpul sub semnul nenorocului. Spectrul singurătăţii, al bolii, al intrigilor de curte şi al morţii timpurii au ameninţat, pe rând sau laolaltă, tihna cuplului princiar şi a descendenţilor acestuia. „Vremelnicul" exil al principelui Dimitrie s-a întins până la sfârşitul vieţii, după cum nu s-a putut concretiza nici speranţa ca

[1] Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului „Valorificarea identităţilor culturale în procesele globale, cofinanţat de Uniunea Europeană şi Guvernul României din Fondul Social European, prin Programul Operaţional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, contractul de finanţare nr. POSDRU/89/1.5/S/59758.

vreunul din copiii săi „să-şi revadă patria de odinioară" sau să revină pe tronul Moldovei, în cazul în care împrejurările politice ar fi fost favorabile. La numai doi ani de la părăsirea Iaşilor, epuizată de drumul către „adâncurile Imperiului Rus", de ultimele sarcini[2] şi de frigurile contractate în timpul călătoriei, se stingea de tînără[3], la Moscova, Cassandra Cantemir. Morții ei îi va urma, în 1721, cea a fiicei Smaragda, răpusă cel mai probabil de diabet, boală de care va sfârşi curând, după istovitoarea campanie persană în care îl însoțise pe Petru I, şi Dimitrie Cantemir[4]. Cel mai longeviv dintre urmaşii fostului domn al Moldovei s-a dovedit prințul Şerban, ofițer de carieră, cu deschidere spre cultură şi cu pasiune pentru trecut, păstrător al valorilor documentare ale familiei, ajunse în cele din urmă în fondurile Arhivei de Stat a Actelor Vechi din Moscova. Din relații legitime, descendenții principelui moldav n-au avut urmaşi, astfel că neamul apune odată cu trecerea în neființă, în 1780, a lui Şerban Cantemir[5].

Nenorocul însă i-a urmărit pe Cantemireşti şi după moarte. Osemintele prințului Antioh, unul din marii diplomați ai Rusiei şi un remarcabil scriitor, au aşteptat în zadar repatrierea pe cheltuiala statului, cum se procedează, de regulă, în astfel de situații. Aceasta în condițiile în care Curtea rusă îi datora fostului ei supus salariul pe ultimii trei ani şi contravaloarea cheltuielilor făcute cu întreținerea ambasadei din Paris. Abia în toamna anului 1745, la insistențele şi pe cheltuiala Mariei Cantemir,

---

[2] Ultimii copii, Petru şi Ion, vor muri la scurt timp după naştere.

[3] La doar trei decenii de viață.

[4] În 1723.

[5] Antioh Cantemir murise în 1744, la 36 de ani, prințul Constantin s-a stins subit, în 1747, la 42 de ani, iar fratele lor, Matei, în 1771, în cel de-al 68-lea an al vieții. Pe linie feminină, prințesa Maria, născută în 1700, îi va supraviețui fratelui ei, Antioh, vreme de 13 ani, iar fiica din a doua căsătorie a principelui Dimitrie, Smaragda-Ecaterina, va muri la Paris, în 1761, la 41 de ani. Însă nici ea, nici Maria Cantemir n-au avut copii. Dacă-l luăm în calcul şi pe Dmitri Cantemir, unicul fiu al fratelui principelui Dimitrie, Constantin Cantemir, acesta va supraviețui pînă în 1820, când, după şaptesprezece ani de temniță la Revel (Tallin), se stinge fără urmaşi. Motivul întemnițării: declarase în repetate rânduri că este moştenitorul legitim al tronurilor Moldovei şi al Valahiei, ceea ce, în principiu, era adevărat. Numai că autoritățile ruse l-au declarat nebun şi l-au transferat în pomenita închisoare.

rămăşiţele pământeşti ale fratelui ei ajung în Rusia şi vor fi depuse în cripta familiei, la Mănăstirea grecească „Sf. Nicolae" din Moscova, îndeplinindu-se, astfel, una din dorinţele prinţului, stipulate în testament. Maria Cantemir a trecut cu greu peste această din urmă pierdere, conştientă de faptul că Antioh, cel care ştiuse cu atâta pricepere să-i stimuleze interesul pentru lectură, era singurul dintre fraţi care, prin înzestrările intelectuale şi prin setea de cunoaştere, îşi moştenise părintele. Odată cu dispariţia lui, „secase însăşi substanţa vieţii prinţesei", după cum afirmă Leonid Maikov[6]. Îşi va revărsa dragostea de soră asupra prinţului Şerban, şi-şi va petrece ultimii ani în singurătate pe domeniile din apropierea Moscovei. Dorinţa ei de a se călugări, exprimată într-o scrisoare către Antioh, este primită cu deosebită ostilitate de către destinatar: „Vă rog stăruitor să nu-mi mai pomeniţi niciodată de mănăstire şi de faptul că vreţi să vă călugăriţi, îi disprețuiesc prea mult pe purtătorii de rasă şi nu-i pot suferi nicicum, pentru ca să intraţi într-un asemenea cin josnic, iar dacă împotriva voinţei mele veţi face acest lucru, nu vreau să vă mai văd în veci"[7]. Există două versiuni legate de moartea prinţesei, în acel an 1767: conform uneia dintre ele, prinţesa a murit în condiţii tragice, în timp ce se deplasa, se pare, la moşia de la Ulitkino, strivită de propria-i caleaşcă[8]; cealaltă ipoteză dă drept cauză a decesului grava boală de care suferise prinţesa în ultimul timp. Două din dorinţele ei testamentare n-au putut fi, din păcate, împlinite: nici construirea unei mănăstiri, în care scop lăsase o parte din avere, nici înhumarea ei la Ulitkino, locul de care se ataşase în anii din urmă şi unde înălţase o biserică cu hramul

---

[6] *Prinţesa Cantemir. Portret de epocă şi corespondenţă inedită*, Iaşi, 2005, p. 156.

[7] *Prinţesa Cantemir*..., p. 233. Scrisoarea de răspuns a lui Antioh a fost expediată din Paris, la începutul anului 1744. Dacă ţinem seama de satire, nu este prima oară când prinţul Antioh îşi exprimă opinia cu privire la „purtătorii de rasă". Aversiunea lui faţă de respectivul cin se explică în primul rând prin structura pozitivistă a minţii sale, prin educaţia primită în spiritul Iluminismului, iar ceea ce le reproşează el călugărilor şi clerului sunt tocmai obscurantismul, trândăvia, lipsa preocupărilor intelectuale.

[8] Джина Майелларо (Gina Maiellaro), *Переписка кн. А. Д. Кантемира с сестрой Марией на итальянском языке. 1734-1744 гг./ Corespondenţa în limba italiană a pr. A.D. Cantemir cu sora sa, Maria*, „Russko-italianskij archiv", II, Salerno, 2002.

„Sfînta Maria Magdalena". „Din cauza bolii mele şi a fratelui meu", se justifică prinţii Matei şi Şerban, „nicidecum n-am putut să ajungem în satul acela, situat la 40 de verste de Moscova"[9]. Va fi astfel înmormântată la Moscova, în cripta Cantemireştilor de la Biserica „Sfinţii Constantin şi Elena" a Mănăstirii greceşti. Necropola familiei va dăinui până la începutul secolului XX, când, sub regimul bolşevic, mănăstirea va fi închisă, iar ceva mai târziu, în 1935, biserica principală a lăcaşului va fi dărâmată, pentru a lăsa loc unei viitoare staţii de metrou. O parte din pietrele funerare de aici sunt mutate la muzeul Mănăstirii Donskoi[10], o alta s-a distrus, iar osemintele principelui Dimitrie şi ale Cassandrei Cantemir, împreună cu pietrele de mormânt, vor fi aduse în ţară, datorită, mai curând, unui concurs fericit de împrejurări.

Pe marginea acestui subiect, al „reîntregirii trupului ţării prin repatrierea osemintelor unui erou"[11] şi al depunerii lor în nişa dreaptă a Bisericii „Trei ierarhi" din Iaşi, a curs multă cerneală. Ziarele n-au contenit să prezinte în amănunt traseul „cutiei cu rămăşiţe pământeşti" şi ceremoniile din fiecare loc de popas[12], în vreme ce partidele politice s-au întrecut în a-şi atribui meritele acestui măreţ eveniment. Era, de altminteri, un foarte bun prilej pentru ultimele de „a-şi face publicitate cu ajutorul istoriei", pentru rege, „de a ameţi masele", iar pentru „prostime", de a căsca gura. O asemenea grijă a mai marilor zilei faţă de trecut, faţă de valorile naţionale, un asemenea respect arătat lui Dimitrie Cantemir ar trebui, firește, să ne înduioşeze. Numai că, citim în documente, în spatele somptuozităţii manifestărilor se ascundeau preocupări cu mult mai stringente: aniversarea unui an de la stabilirea relaţiilor diplomatice cu Uniunea Sovietică, încercarea politicienilor de a

---

[9] С. Фомин, *Некрополь Кантемирова в России* (*Necropola lui Cantemir în Rusia*)/ „Кодры", № 5/ 1995. Vezi şi *Dinastia Cantemireştilor. Secolele XVII – XVIII*. Ediţie coordonată şi redactată de Andrei Eşanu, Chişinău, 2008, pp. 475-476.

[10] *Dinastia Cantemireştilor...*, p. 475.

[11] Andi Mihalache, *Politică şi patrimoniu. Documente privitoare la aducerea osemintelor lui Dimitrie Cantemir la Iaşi (iunie- august 1935)//* «Anuarul Institutului de Istorie „A.D. Xenopol"», t. XLV, 2008, p. 347.

[12] A se vedea, spre exemplu, ziarele „Universul" (Bucureşti), „Opinia" (Iaşi), săptămînalul „Albina" (Bucureşti) din luna iunie 1935.

îmbunătăţi imaginea negativă pe care o avea la noi puterea bolşevică, soluţionarea „eternei chestiuni" a ţinutului dintre Prut şi Nistru, prin „semnarea unui acord, în care Moscova să accepte apartenenţa Basarabiei la România"[13]. În felul acesta, restituirea relicvelor principelui moldav pare mai curând rezultatul unui concurs de împrejurări, fiind pusă în umbră de un alt gest de curtoazie al guvernului sovietic: înapoierea, din fostul tezaur al României, a „17 vagoane de arhive", plus „o mică parte" din fondul monetar, gest care trebuie să fi măgulit la culme orgoliul naţional al clasei politice de atunci. Eterna teamă de ruşi sau poate servilismul politicienilor au făcut ca, în discursurile care s-au tot succedat cu acest prilej, adevăratele probleme din calea normalizării relaţiilor cu vecinii de la Răsărit să nu fie pomenite nici măcar aluziv. Or, pentru un guvern cu personalitate, cum ar fi trebuit să fie cel al României, soluţionarea problemei Basarabiei, restituirea întregului tezaur al ţării, trimis spre păstrare la Moscova[14], trebuiau să fie condiţii preliminare ale stabilirii relaţiilor cu Uniunea Sovietică şi unul din primii paşi în normalizarea lor. Trezirea la realitate a autorităţilor de aici nu s-a produs dintr-o dată, iar când s-a văzut că „regele e gol", s-a încercat tăinuirea acestui lucru. Suprapunerea de evenimente a fost sancţionată timid în presă: „am trimis valori de 9 milioane de lei şi am primit… oseminte"[15], din arhiva înapoiată lipseau tocmai documentele, vagoanele fuseseră umplute cu tot felul de nimicuri: acte contabile, registre ale băncilor, inventare, bancnote ieşite din uz. Lipseau nu doar bijuteriile reginei Maria, cele 94 de tone de aur ale Băncii Naţionale sau odoarele bisericeşti date spre păstrare, ci şi

———

[13] Andi Mihalache*, op. cit.,* pp. 346-347.

[14] Prin două transporturi, în decembrie 1916 şi iulie 1917, în condiţiile în care Guvernul se mutase la Iaşi, iar situaţia de pe front devenea disperată, trupele germane înaintând vertiginos înspre Moldova. Primul transport era constituit din „17 vagoane pline cu aur pur, în lingouri sau monede", mai exact „94 tone de încărcătură, reprezentând aurul BNR, precum şi bijuteriile Casei regale". În componenţa celui de-al doilea transport intrau „tezaure antice de aur, descoperite pe teritoriul României", arhivele Academiei, „mii de tablouri de patrimoniu", odoare şi relicve bisericeşti. Toate aceste valori urmau să fie depozitate la Kremlin („Jurnalul naţional", 21 iunie 2004, număr special închinat *Tezaurului României la Moscova*).

[15] Andi Mihalache*, op. cit.,* p. 349.

tablourile, cărţile rare, incunabulele, documentele istorice. La citirea inscripţiilor de pe pietrele funerare, s-a dovedit că ele nu aparţin Cantemireştilor[16], mai mult, s-a speculat că nici osemintele n-ar fi ale principelui Dimitrie, îndoieli generate de faptul că lipsea din ele craniul domnitorului şi că singurele elemente care puteau ajuta la identificare erau resturile unui strai oriental, în care fuseseră înfăşurate[17]. Constatarea că aparţin „unui om de aproape 50 de ani şi talia de 1,65 m", făcută de un medic legist, precum şi afirmaţia lui Iorga: „Osemintele sunt într-adevăr ale lui Cantemir" trebuie să fi cântărit mult în stabilirea autenticităţii lor.

Una din glumele puse pe seama lui Titulescu: „am să rog pe d. Ostrovski[18] să ne restituie şi osemintele lui Antioh Cantemir, ca să mai putem sta câteva zile la Constanţa"[19] ne determină să ne întoarcem la Mănăstirea

---

[16] V. Sorin Iftemi, *La fausse pierre tombale du prince Dimitrie Cantemir//* „Strabon. Bulletin d'information historique", t. I, nr. 1/ 2003. *Apud* Andi Mihalache, *Op. cit.*

[17] În rest, nici o podoabă, nici un alt element care să certifice cui aparţin. Să nu uităm nici circumstanţele în care au fost ele deshumate, faptul că cercetătorii ruşi de la Muzeul de Istorie din Moscova au intervenit târziu, încercând „să salveze unele relicve, între care şi osemintele, obiectele şi lespezile tombale din necropola Cantemireştilor" (*Dinastia Cantemireştilor…*, p. 242). A se vedea şi articolul *Desfacerea lăzilor din Moscova*, de pe prima pagină a cotidianului „Universul" din 21 iunie 1935.

[18] „Universul" din 19 iunie 1935, p. 11. *Mihail Semionovici Ostrovski* era primul trimis extraordinar şi ministru plenipotenţiar al URSS în România. Întâlnirea sa la Constanţa cu Nicoale Titulescu e menţionată şi în studiul semnat de O.N. Ken, *M.C. Островский и советско-румынские отношения/ M.S. Ostrovski şi relaţiile sovieto-române*, publicat în volumul *Россия в XX веке/ Rusia în secolul XX,* Sankt-Petersburg, 2005.

[19] La Constanţa, în incinta restaurantului „Veneţia", Nicolae Titulescu oferise, într-un cerc restrâns, un banchet în onoarea ministrului plenipotenţiar al Sovietelor, Ostrovski. După noaptea de pomină petrecută la restaurant, „Ostrovski, destul de aghezmuit, şi-a exprimat dorinţa de a citi inscripţia de pe soclul statuii lui Ovidiu, ce se află în piaţă în Constanţa, drept pentru care veselul alai, cu Titulescu vorbind şi gesticulând rar, şi cu Ostrovski, sprijinit de braţ de vice-ministrul Rădulescu, s-a îndreptat către monument şi acolo, la lumina lunii, au citit cu greu inscripţia în latină…" Consemnarea acestui eveniment solemn se datorează ataşatului polonez la Bucureşti. *Apud* O.N. Ken, *op. cit.* Din context reiese mai clar „preocuparea" lui Titulescu pentru memoria poetului rus, confrate într-ale diplomaţiei, precum şi motivul prelungirii „discuţiilor" cu înaltul oaspete sovietic.

grecească din Moscova. Lui Antioh nu i-a revendicat nimeni osemintele, nici statul român, prin vocea lui Titulescu, fiind considerat, pesemne, poet rus, aşadar, mai puțin important pentru trecutul nostru, nici patria de adopție, care îi datora, totuşi, atât de mult, astfel încât relicvele sale s-au pierdut în contextul dărâmării bisericii. Tot atunci au fost distruse, cu siguranță, şi mormintele surorilor lui, Smaragda şi Maria Cantemir. E puțin probabil ca osemintele prințesei Maria să fi fost salvate şi depuse la Biserica cu hramul Sfintei Maria Magdalena din Ulitkino, ctitorită de ea, după cum se speculează în ultimul timp, iar pietrele funerare, dacă s-au păstrat, ar trebui căutate la muzeul Mănăstirii Donskoi.

2. Ctitori de biserici, întemeietori de sate

Urmele Cantemireştilor în Rusia nu sunt puține. Devotamentul față de țar al principelui moldav, vastele sale cunoştințe în problemele Orientului, sfaturile pe care le oferea în Senat, în calitate de consilier de taină sau în timpul întrevederilor particulare cu suveranul, au fost răsplătite pe măsură de Petru I: privilegiile de care se bucura Dimitrie Cantemir în noua lui patrie, moşiile şi casele primite în dar, respectul arătat lui şi familiei, siguranța materială ce-i permitea să se dedice în voie studiului, problemelor gospodăreşti şi educării copiilor, sunt mărturii ale acestei generozități. Nu întâmplător, perioada petrecută în Rusia a fost cea mai rodnică sub aspect creativ, principele oferind lumii ştiințifice două lucrări fundamentale, *Descriptio Moldaviae,* respectiv *Historia incrementorum atque decrementorum Aulae Othomanicae* (*Istoria creşterii şi descreşterii Curții Otomane*), şi o serie de studii despre religia mahomedană, despre familiile Cantacuzino şi Brâncoveanu sau din domeniul filologiei. Despre activitatea ştiințifică a acestui spirit enciclopedist al veacului al XVIII-lea s-a scris enorm, lucrările sale au fost traduse, comentate şi tipărite în numeroase limbi şi ediții, de aceea considerăm că nu vom putea spori, prin modestul nostru articol, gloria de care s-a bucurat şi continuă să se bucure marele savant român. Mai potrivit ar fi, poate, să căutăm alte dovezi ale existenței acestei familii în spațiul de adopție şi ne vom opri la o ipostază a Cantemireştilor

care n-a făcut, din câte ştim, obiectul unor studii speciale: cea de ctitori de biserici şi de întemeietori de sate.

În 1711, la scurt timp după deznodământul nefericit al Bătăliei de la Stănileşti, fostul domn al Moldovei, devenit fugar în Rusia, întemeiază în gubernia Orlov o mică aşezare, Dmitrievka, actualmente oraşul Dmitrovsk. Aici va înălța Cantemir Biserica cu hramul „Sf. Mare Mucenic Dimitrie din Solun", ce dăinuie şi astăzi, şi tot aici va construi un conac, monument al arhitecturii din secolul al XVIII-lea, din care mai pot fi admirate poarta de intrare, o parte din zidul de împrejmuire şi turnurile. Imensul parc din incinta domeniului este, la rândul său, monument al artei decorative din secolul Luminilor. Dar, cele mai semnificative semne ale trecerii Cantemireştilor prin Rusia se găsesc la Mănăstirea grecească „Sf. Nicolae" din Moscova, cu care se învecina domeniul de la Ciornaia Griaz', al principelui Dimitrie. Atestată documentar în 1390, mănăstirea va deveni, sub Ivan cel Groaznic, locul de refugiu şi de rugăciune al „oficialităților şi călugărilor elini (mulți dintre ei de la Muntele Athos)" – de aici şi atributul de „grecească" – şi, totodată, centrul unei colonii nu tocmai numeroase de greci stabiliți ori în tranzit prin vechea capitală a Rusiei[20]. În amintirea soției sale Cassandra, domnitorul refugiat va începe, în 1713, construcția unei biserici, cu hramul „Adormirea Maicii Domnului", în incinta mănăstirii. Dar, cum prioritatea în construcții o avea Sankt-Petersburgul, iar criza de meşteri se făcea simțită, lăcaşul va fi terminat în 1724, la un an după moartea celui ce-l ctitorise. Din fondurile aceleiaşi familii, după incendiul devastator din 1737[21], mănăstirea va fi reconstruită, iar în 1770, prințul Matei va înălța aici biserica cu hramul „Sfinții Constantin şi Elena".

O semnificație aparte în viața Cantemireştilor a avut-o domeniul de la Ciornaia Griaz'[22], dăruit lui Cantemir de către Petru I, în 1712[23]. Aici,

---

[20] Mănăstirea deținea o tiparniță şi o impresionantă bibliotecă de carte religioasă, de volumele căreia s-a folosit cărturarul moldav.
[21] S-a păstrat astfel pînă la sfîrşitul secolului al XIX-lea.
[22] Devenit ulterior *Țarițiîno*.

domnul moldav va ridica o biserică din piatră, cu o singură cupolă, având hramul „Icoana Maicii Domnului «Izvorul Tămăduirii»", şi tot aici va construi un palat din lemn, în stil chinezesc, a cărui descriere o datorăm lui Leonid Maikov[24], pe marginea însemnărilor din jurnalul lui Bergoltz. Ciornaia Greaz' era locul preferat de creaţie şi, prin pitorescul zonei, de reculegere al cărturarului român. În 1775, în timpul unui pelerinaj pe la mănăstirile din preajma Moscovei, Ekaterina II a fost cucerită de frumuseţea peisajului şi s-a hotărât pe loc să achiziţioneze domeniul, de la un „bătrîn de peste şaptezeci de ani, pe care nu-l interesau câtuşi de puţin nici lacurile [din zonă], nici pădurile, nici peisajele încântătoare". Bătrînul pe care-l descrie împărăteasa într-o scrisoare către Friedrich Melchior Grimm era ultimul dintre Cantemireşti, prinţul Şerban[25]. Printr-un ucaz al Senatului din 14 august 1775, fostul domeniu Ciornaia Greaz' devine reşedinţă a suveranei Rusiei şi va purta numele Ţariţîno.

Dorind să evite deşertăciunea traiului în capitală şi, în acelaşi timp, fiind legată prin promisiunea făcută fratelui ei de a nu se călugări, Maria Cantemir a cumpărat în 1745 moşia Ulitkino, unde dorea să trăiască în singurătate şi unde, prin sprijinului ei financiar, va fi înălţată o biserică cu hramul „Sf. Maria Magdalena". Este, din câte cunoaştem, ultima dintre ctitoriile acestei familii[26].

---

[23] În satele din jur, ce aparţineau de asemenea principelui Dimitrie, s-au stabilit cei aproximativ şase sute de boieri cu familiile lor, care i-au rămas credincioşi fostului domn.

[24] Leonid Maikov, *Prinţesa Cantemir,* partea I, în vol. *Prinţesa Cantemir. Portret de epocă şi corespondenţă inedită*, Iaşi, 2005. Kammerjunkerul Bergoltz vizitase domeniul de la Ciornaia Greaz' în 1722.

[25] Preţul cerut de Şerban Cantemir a fost de 20 000 de ruble, însă împărăteasa, vrăjită de „noul Rai", i-a oferit cu 5 000 de ruble mai mult.

[26] Să mai consemnăm faptul că Mariei Cantemir îi datorăm o extrem de interesantă corespondenţă purtată cu fratele ei Antioh, pe perioada cât acesta a stat în străinătate, corespondenţă ce acoperă multe pete albe din biografia familiei, din anii de după dispariţia principelui Dimitrie. De asemenea, istoria medicinii din Rusia menţionează numele Ekaterinei Smaragda Goliţîna, fiica din a doua căsătorie a lui Dimitri Cantemir, printre susţinătorii şcolii de obstetrică din această ţară. După ce a cucerit înalta societate pariziană ca solistă şi interpretă la clavecin, neputând să aibă copii, a lăsat prin testament sume importante pentru dezvoltarea obstetricii în

3. *Scriu din datoria mea de cetățean…*

Trăind o bună parte din scurta sa viață în afara Rusiei, prințul Antioh Cantemir n-a putut nici să întemeieze sate, nici să ctitorească biserici. A visat din adolescență să plece la studii în străinătate, să-şi desăvârşească instrucția în Occident, pentru ca apoi să-şi pună cunoştințele în slujba Rusiei, eventual ca preşedinte al Academiei de Ştiințe din Petersburg. În parte, visul i s-a împlinit, prin numirea sa, începând cu 1732, în funcția de trimis al Rusiei pe lângă Palatul Saint James, iar mai apoi, în cea de ministru plenipotențiar la Versailles. În clipele de răgaz, când nu-l presau obligațiile de serviciu, se consacra studiului, preocupărilor literare, stabilirii de relații cu cei mai de seamă intelectuali ai epocii[27]. Considerat unul din precursorii literaturii ruse moderne, prințul Antioh a dorit să schimbe lumea prin cuvânt şi, de aceea, s-a folosit încă de la început de instrumentele satirei, specie ce ține, de regulă, de maturitatea perioadei de creație, pentru a-şi exprima mai bine ideile şi pentru a corija relele deprinderi ale semenilor săi. A fost primul dintre scriitorii ruşi care a împletit poezia cu viața, mai exact, şi-a extras materialul pentru satire din realitatea de zi cu zi a societății, a recurs la limbajul colocvial şi, în acelaşi timp, s-a ferit să țină predici, a dovedit o bună cunoaştere a mentalității poporului care l-a adoptat, o perfectă stăpânire a graiului acestuia şi un acut simț de observație. În cultura țării respective, a fost primul care a scris fabule, primul care a folosit versul liber, primul care a conferit scrisorilor şi rapoartelor diplomatice virtuți literare. Prin traducerea cărții lui Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes* (*Convorbiri despre pluralitatea lumilor*), a contribuit substanțial la cristalizarea limbajului ştiințific rusesc, şi-a însoțit textele cu numeroase note de subsol, spre a se face cât mai bine înțeles, a promovat principiile iluministe, ideea autoperfecționării prin educație şi a considerat rațiunea drept măsură a tuturor

---

această țară şi pentru formarea de specialişti ruşi în domeniu, la Universitatea Sorbona.

[27] Spre exemplu, Montesquieu, Maupertuis, Voltaire, Ottavio Guasco, Horace Walpole.

lucrurilor. Ca diplomat, serviciile aduse de prinţul Antioh imperiului sunt uriaşe. Informaţiile prompte şi utile pe care le-a oferit Curţii petersburgheze, capacitatea de a intui viitoarele distribuţii de forţe la nivel european, de a întrezări viitorii aliaţi sau duşmani, capacitatea de a sesiza falsitatea, lipsa de sinceritate a înalţilor demnitari cu care, prin natura serviciului, intra în contact, justeţea concluziilor trase sunt doar câteva din calităţile sale. Din nefericire, şi activitatea literară, şi cariera diplomatică i-au fost frânte de moartea timpurie, survenită la doar 36 de ani.

Am fi tentaţi să credem că Rusia s-a mândrit cu un asemenea om, că l-a cinstit cu onoruri şi i-a răsplătit abnegaţia, inteligenţa, cunoştinţele. Dacă-i parcurgem corespondenţa, ne putem face o idee despre şirul de umilinţe la care a fost supus, în anii de serviciu, de cei ce stăpâneau autoritar destinele ruşilor, despre sărăcia în care a fost nevoit să trăiască, despre întârzierea cu care îi erau onorate cererile, salariul, despre ostilitatea vădită faţă de el a împărătesei Elizaveta Petrovna, fiica ţarului ale cărui idei prinţul Antioh le-a promovat continuu.

Norocul nu i-a surâs nici ca scriitor. Pentru un mânuitor al condeiului, nu există bucurie mai mare decât să-şi vadă opera răspândită în lume, citită, numai că, de această bucurie, prinţul Antioh n-a avut parte. Vreme de 14 ani a tot încercat să-şi publice satirele, pe care le considera segmentul cel mai important al creaţiei sale artistice, însă, cu toată străduinţa, n-a reuşit. Va face o ultimă încercare, în 1743, în ajunul morţii, trimiţându-i-le prinţului Voronţov, cu rugămintea de a le sprijini editarea la Academia petersburgheză, iar dacă acest lucru nu va fi posibil, să-i permită prietenului său, Nikita Trubeţkoi, să le copie, pentru ca măcar sub această formă să ajungă la destinatari[28]. Cu excepţia *Simfoniei la* Psaltire şi a traducerii cărţii lui Fontenelle[29], tot ceea ce a scris Antioh va apărea postum. Academia îi va

---

[28] Ele vor apărea după moartea autorului, pentru întâia oară la Londra, în 1749, într-o versiune în limba franceză (în proză), realizată de prietenul său, abatele Guasco. A se vedea vol. I din *Arhiva prinţului Voronţov*.

[29] Reacţia Bisericii la apariţia acestei traduceri a fost deosebit de promptă: a fost considerată „un atentat la Ortodoxie".

tipări, în 1744, *Scrisoarea lui Hariton Makentin*[30] *către un prieten despre compunerea versurilor ruseşti* şi traducerea primelor zece *Epistole* ale lui Horaţiu, uitând, fireşte, să specifice numele autorului pe copertă. În 1851, semnalăm o nouă încercare de a tipări satirelor cantemiriene, însă reacţia cenzurii a fost promptă, s-a menţionat faptul că „sunt pline de sarcasm la adresa Bisericii" şi au fost supuse, în cele din urmă, vigilenţei ţarului. Răspunsul acestuia ne scuteşte de comentarii: „după părerea mea, tipărirea scrierilor lui Cantemir n-ar aduce nici un folos, sub nici un aspect"[31]. Au trebuit „să treacă 18 ani, să moară Elizaveta Petrovna, să slăbească cenzura" şi vigilenţa Bisericii, pentru ca, în 1862, ele să vadă, în sfârşit, lumina tiparului, în limba în care au fost redactate. Singura ediţie amplă, ştiinţifică, în două volume, din opera prinţului a fost publicată în anii 1867 – 1868, sub îngrijirea lui A. Efremov şi V. Stoiunin[32]. Cuprindea creaţia poetică, traducerile, o parte din scrisorile oficiale, dar lăsa pe dinafară scrisorile particulare, corespondenţa diplomatică, precum şi alte texte semnate de Antioh Cantemir. Dacă adăugăm la toate acestea faptul că o parte din manuscrise s-au pierdut[33], că o secvenţă importantă a corespondenţei sale particulare şi diplomatice a rămas în arhive, că abia la sfîrşitul secolului al XIX-lea au apărut primele biografii avizate ale autorului, înţelegem nedreptatea care i s-a făcut prinţului ca scriitor, în cele trei secole care s-au scurs de la moartea sa[34].

———

[30] Fireşte, anagrama numelui autorului.

[31] *Apud* F.I. Priima, *Antioh Dmitrievici Kantemir*. Studiu introductiv la volumul А.Д. Кантемир, *Собрание стихотворений/ Versuri*, Ленинград, 1956. Ne-am ghidat, în schiţarea decepţiilor de literat ale prinţului Antioh, după datele oferite de studiul acestui autor.

[32] Антиох Кантемир, *Сочинения, письма и избранные переводы* (*Opere, scrisori şi traduceri alese*), tt. I – II, Санкт-Петерсбург, 1867-1868 гг.

[33] Spre exemplu, manuscrisul versiunii în rusă a cărţii lui Francesco Algarotti, *Newtonianismul pentru doamne.*

[34] Unul din manuscrisele considerate pierdute ale prinţului Antioh, *Dicţionarul ruso-francez*, redactat în perioada europeană a vieţii sale, a fost descoperit de curând şi publicat în 2004, în două volume. Dicţionarul cuprinde peste 47 000 de cuvinte şi prezintă un deosebit interes pentru lexicologi şi istorici.

Bibliografie

Антиох Кантемир, *Сочинения, письма и избранные переводы* (*Opere, scrisori şi traduceri alese*), tt. I – II, Санкт-Петерсбург, 1867-1868 гг.

С. Фомин , *Некрополь Кантемирова в России* (*Necropola lui Cantemir în Rusia*)/ „Кодры", № 5/ 1995.

Iftemi, Sorin, *La fausse pierre tombale du prince Dimitrie Cantemir//* „Strabon. Bulletin d'information historique", t. I, nr. 1/ 2003.

Ken, N., *M.C. Островский и советско-румынские отношения/ M.S. Ostrovski şi relaţiile sovieto-române*, în volumul *Россия в XX веке/ Rusia în secolul XX,* Sankt-Petersburg, 2005.

Джина Майелларо (Maiellaro, Gina), *Переписка кн. А. Д. Кантемира с сестрой Марией на итальянском языке. 1734-1744 гг./ Corespondenţa în limba italiană a pr. A.D. Cantemir cu sora sa, Maria*, „Russko-italianskij archiv", II, Salerno, 2002.

Maikov, Leonid, *Prinţesa Cantemir,* partea I, în vol. *Prinţesa Cantemir. Portret de epocă şi corespondenţă inedită*, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2005.

Mihalache, Andi, *Politică şi patrimoniu. Documente privitoare la aducerea osemintelor lui Dimitrie Cantemir la Iaşi (iunie- august 1935)//* «Anuarul Institutului de Istorie „A.D. Xenopol"», t. XLV, 2008.

*** *Dinastia Cantemireştilor. Secolele XVII- XVIII*. Ediţie coordonată şi redactată de Andrei Eşanu, Chişinău, 2008.

*** *Prinţesa Cantemir. Portret de epocă şi corespondenţă inedită,* ediţie îngrijită de Leonte Ivanov, cuvânt înainte de Ştefan Lemny, traduceri şi studii critice de Marina Vraciu şi Leonte Ivanov, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2005.

Dimitrie Cantemir: literatură şi cunoaştere[1]

Bogdan CREȚU

ABSTRACT. The present article tries to discuss some methods of studying Cantemir's works: the duty to re-create the correct episteme, the need to re-construct the sense of literature as the author understood it at the beginning of the XVIIIth century. Literature is either the totality of writings, either a way to get to real knowledge. The next aim of this paper is to try to find some answers of the question why does Cantemir compose such a complex allegory, written in a strange Romanian language, in a context characterised by ignorance. Our hypothesis is that he began writing a politic manifest and discovered the power of literature while he was writing it. The text imposed its own rules and the rational control of the author became weaker. The last part of the article analyses a certain zoomorphic symbol in order to prove how much knowledge the literature was invested with.

KEYWORDS: literature, knowledge, Demetre Cantemir, political goal, fiction

1. Reconstituirea epistemei corecte

Unul dintre marile păcate ale cercetării actuale, cel puțin în cultura română, în care nu există nici o tradiție a verificării informațiilor la sursă, este denaturarea mesajului operelor vechi prin smulgerea lor abuzivă din contextul firesc. Aplicăm asupra textelor clasice tot felul de grile de lectură, care de care mai îndrăznețe, le trecem prin diferite site teoretice, ideologice, le deformăm mesajul, le traducem pe înțelesul nostru, le obligăm să ne vorbească despre problemele şi crizele noastre, pentru a fi „actuale", dar nu facem un lucru

[1] Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectul POSDRU/89/1.5/S/56815 Societatea Bazată pe Cunoaştere – cercetări, dezbateri, perspective, cofinanțat de Uniunea Europeană şi Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013

esențial: nu ne mai îngăduim efortul de a reconstitui mentalitatea care le-a dat naştere, nu mai înțelegem valorile care le-au generat, tipul de *cunoaştere* pe care ele o ilustrează. Aşa se face că anticii ne par nişte eroi de benzi animate, iar medievalii au ajuns să fie compătimiți pentru „obtuzitatea" modului lor de a percepe lumea. Noi, oameni ai mileniului al treilea, ştim, vezi Doamne, mult mai mult. Oare? Sigur, priza noastră la realitate este una mai apropiată de exigențele ştiințifice, am experimentat mai mult, am supus cunoaşterii mai multe aspecte ale realității. Cunoaşterea noastră este una mai precisă. Dar este ea şi mai profundă? Eu unul cred că nu: cu cât avem mai multe certitudini şi mai multe posibilități de a ne edifica, cu atât imaginația noastră este mai pauperă, iar imaginarul mai anchilozat. Din acest punct de vedere, cei vechi erau nevoiți să acopere petele albe din cunoaşterea lor cu ajutorul fanteziei. Noi ne refuzăm această metodă, ba chiar începem să aplicăm şi asupra ficțiunilor evidente criterii „exacte". Le cerem să devină cât mai „precise", cât mai neechivoce. Avem pretenția că putem cuantifica orice, că totul este măsurabil, că lumea nu mai are nici un mister. Or, pentru medievali, de pildă, lumea era plină de mistere. Pe scurt, pledoaria mea nu face decât să reamintească un lucru de bun-simț: dacă vrem să înțelegem lumea veche, suntem obligați să facem un efort de „arheologie" culturală şi să evaluăm realitățile respective în matca lor firească. Altfel spus, să le tratăm „epistemologic corect". Totul este să înțelegem un lucru atât desimplu, încât de multe ori ne scapă: e vorba de concepții diferite, de moduri de a vedea lumea diferite, de coduri culturale, religioase, morale diferite, în fine, de sensibilități diferite.

Când vine vorba de operele pe care noi le socotim „literare", lucrurile sunt mult mai grave. Critica leneşă are impresia că se poate lipsi de perspectiva istorică şi că are dreptul să izoleze cutare operă şi să caute în ea doar ceea ce i se pare a fi, cu o sintagmă imprecisă, „valoarea estetică". Este o manieră „lăutărească", ca să folosesc un termen al lui Noica, o mostră de impresionism prost înțeles. Flerul, impresia, gustul nu mai funcționează într-un domeniu care îşi construieşte mesajele cu totul altfel decât o facem noi. Ele se cer educate frecventând sursele culturale ale perioadei respective. Poți gusta *Iliada* fără să ştii nimic despre mitologia şi cultura antichității greceşti? Probabil poți, dar cu ce rămâi? Se pierd pe drum cele mai multe şi mai valoroase sugestii. Pe scurt, problema nu este că textele clasice nu răspund

unui astfel de test, problema este că în acest mod ele ne apar mult mai sărăcite de sensuri.

Când în discuție intră ceea ce numim, cu o sintagmă care poate crea mai multe confuzii decât certitudini, „literatura română veche", lucrurile se complică şi mai mult. Cum la noi ideea de literatură a pătruns târziu, cercetătorul este nevoit să valorifice din punct de vedere literar texte care doar asta nu se voiau, cum ar fi cronici, didahii, opere parenetice, cărți de teologie, de morală etc. Să intru direct în subiect: în cultura română, Dimitrie Cantemir este primul scriitor în adevăratul înțeles al cuvântului, adică un autor cu o deplină conştiință a actului său cultural, stăpân pe o poetică pe care, de altfel, nu ezită să o facă explicită. La el, intenția este evidentă. Modelele sunt şi ele vizibile, chiar dacă, de ce să nu o spunem odată şi odată răspicat, nu e vorba de cele autohtone. Prin acoperirea sa, prin dimensiunile operei sale, prin modelele de la care porneşte, Cantemir nu este un produs al culturii române. Au mai sugerat-o, timid, un G. Ibrăileanu sau, în termeni mai apăsați, Petru Caraman[2]. Dar un lucru nu a scăpat nimănui: faptul că, atunci când scria *Istoria ieroglifică*, de pildă, Cantemir nu avea o tradiție în cultura română, la care să se raporteze, cu care să intre în dialog. Sursele sale sunt dintre cele mai diverse, orientale, est-europene şi occidentale deopotrivă. Privit în contextul culturii române de la finele secolului al XVII-lea-începutul celui de al XVIII-lea, Cantemir marchează o ruptură categorică față de un trecut lipsit de conştiință artistică. Plasat însă într-un cadru mai generos, al culturii europene, el pare la locul lui. Cantemir este mai degrabă un scriitor european decât unul român. Acest lucru nu trebuie să ne deranjeze, ci, dimpotrivă, să ne bucure. Odată cu el, devenim şi noi europeni cu câteva secole mai devreme.

2. Literatura ca sumă a cunoaşterii

Începând cu epoca modernă, cu organizarea sistematizată a universităților, cunoaşterea se segmentează, se specializează. Ceea ce câştigă în intensitate, pierde în cuprindere. Specialistul zilelor noastre este cel care

---

[2] Petru Caraman, *L'etnographe Cantemir et le folklore du Proce-Orient*, în „Dacoromania. Jahrbuch füf ösliche latinität", nr. 2/ 1974, Verlag Karl Alber, Freiburg/ München, p. 313.

stăpâneşte până la amănunt nu un domeniu, ci o parte limitată, cât mai restrânsă din acel domeniu, din care încearcă să stoarcă maximul de informații. Pot fi, la o adică, specialist în problema culturii vechi româneşti, dar nu şi în întregul ev mediu european. Cu alte cuvinte, ne lipseşte posibilitatea de a mai avea perspectiva întregului. Cum procedăm însă atunci când obiect de studiu sunt autori cu o altă mentalitate, care țintesc către un enciclopedism care nouă ne este, astăzi, inaccesibil? Cum îl mai controlăm, de exemplu, pe Cantemir? Ar trebui să fim inițiați şi în filosofie, şi în teologie, şi în logică, şi în literatură, şi în istoria religiilor, şi în orientalistică, şi în muzică, şi în istorie etc. A-i reface şi a-i verifica la sursă parcursul intelectual este, oricum, imposibil. Pe de altă parte, a-i izola operele între ele înseamnă a-i trăda personalitatea. Gândirea sa era unitară, nu fragmentară. Cantemir nu se socotea teolog atunci când redacta *Divanul*, scriitor atunci când scria *Istoria ieroglifică*, istoric atunci când alcătuia *Hronicul vechimii a romano-moldo-vlahilor* ori orientalist atunci când încheia *Creşterea şi descreşterea Imperiului otoman*. Pentru el, totul făcea parte din acelaşi demers, or, a nega dialogul dintre aceste opere, a pierde din vedere evoluția gândirii cantemiriene înseamnă a nega unitatea sa. Ceea ce ar fi, reiau sintagma, „epistemologic incorect". Cel care intenționează să se ocupe serios de una dintre aceste opere ale principelui, este obligat să adopte o perspectivă *interdisciplinară*. Nu e o opțiune, ci o datorie minimă. Dacă nu o raportezi la *Divanul* sau la *Sacrosacntae scientiae indepingibilis imago*, precum şi la celelalte opere, *Istoria ieroglifică* îşi ascunde multe sensuri. Sau, şi mai grav, formulează altele eronate.

Şi astfel am ajuns la o întrebare peste care de obicei se trece cu seninătate: ce este *Istoria ieroglifică*? Pare o întrebare retorică, de vreme ce tradiția covârşitoare ne-o spune limpede: e un roman, prima noastră operă de ficțiune. În fine, ca să nu existe dubii, repetăm mereu că e vorba de o operă literară. Autorul însuşi lăsa a se înțelege că marele efort a fost nu deconspirarea unor fapte cunoscute, cel puțin în epocă, ci modul de organizare a discursului: „A triia şi cea mai cu de-adins pricină iaste că nu atâta cursul istoriii în minte mi-au fost, pre cât spre deprinderea ritoriciască nevoindu-mă, la simcea groasă ca aceasta, prea aspră piatră, multă şi îndelungată ascuțitură

să-i fie trebuit am socotit”.[3] Principala preocupare a fost, aşadar, una de *cum*, nu de *ce* urmează a fi scris. Una privind dispunerea faptelor nu conform cronologiei lor, ci conform unei logici a motivației lor. Autorul îşi alege cu grijă termenii: el vorbeşte despre o „deprindere *ritoriciască*”, nu de alt soi. Prin urmare, nu cred că e corect să traducem „retoric” prin „literar”. Merită, înainte de a ne decide dacă e pertinent să o facem, să ne întrebăm ce însemna literatura pe vremea lui Cantemir. Sau măcar cam ce putea el să înțeleagă printr-un discurs literar, de vreme ce, e limpede, l-a ales în dauna altora, cu posibilități de a reda adevărul cu mai mare precizie.

Am arătat că, prin raționalismul său, prin spiritul ludic, Dimitrie Cantemir depăşeşte cu mult mentalitatea medievală, dominantă încă în cultura română. Oricum, multe dintre sursele sale sunt medievale. Or, pentru medievali, literatura, ca toate celelalte arte, era o simplă anexă a unui mod religios de a percepe lumea. Dicutând despre o posibilă „autonomie” a literaturii în Evul Mediu, Adrian Marino trebuie să recunoască faptul că aceasta este extrem de timidă şi se reduce la unele jocuri gratuite, teatrale[4]. Literatura este religioasă într-o proporție copleşitore, care impune norma. În rest, „arta pentru artă” este o blasfemie, un nonsens. Sau, aş adăuga, o prejudecată recentă. Odată cu barocul însă, se definitivează un proces care începe odată cu Renaşterea, anume laicizarea literaturii. „Barocul introduce o pietate mai puțin exaltată, făcută din gravitate, moralism şi rigoare controlată”, mutând astfel accentul dinspre „literatura sacră” către cea „profană”[5]. Aceasta din urmă „constituie de acum înainte forma curentă, normală, tradițională, de expresie literară, de unde şi identificarea sa definitivă cu noțiunea de literatură”[6]. Deocamdată, termenul *literatură*, care nouă ni se pare că ar numi o realitate mult mai strictă, se aplică unei arii scripturale mult mai extinse: ea numeşte „totalitatea literelor”, ceea ce înseamnă atât „*totalitatea cunoştințelor*”, cât şi „*totalitatea scrierilor*”. „Totalitatea *literelor* reprezintă o entitate bine constituită, organizată şi stabilizată terminologic”, constată

---

[3] Dimitrie Cantemir, *Istoria ieroglifică*, în *Opere, vol. I*, ediție de Virgil Cândea, Editura Academiei Române şi Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2003, p. 386.
[4] Adrian Marino, *Biografia ideii de literatură*, vol. 1, ed. a II-a, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2006, p. 110-113.
[5] *Idem*, p. 213-215.
[6] *Ibidem*.

savantul clujean[7]. Este cel mai probabil că la această tradiție de secol al XVII-lea se raportează şi Cantemir, de vreme ce lecturile sale sunt fie din zona antichității, fie din zona lucrărilor religioase, fie din cea a culturii occidentale a secolului în care s-a născut. Oricum, ca mentalitate el depăşeşte cu mult medievalitatea culturii române, dar şi ortodoxismul care persistă în aria răsăriteană a continentului, ca urmare a influenței tradiției bizantine. În timp ce Occidentul cunoştea acest proces de laicizare alertă, Răsăritul levantin se deschidea şi el către formele occidentale, dar într-un ritm mai aşezat. Persista încă o atitudine refractară față de cultura „papistaşă". Şi totuşi, schimbarea se produce şi aici: „Învățătura devenise un instrument de reuşită socială", constată Virgil Cândea într-un studiu extrem de important[8]. Prin această breşă, pătrund şi aici influențele occidentale şi, prin urmare, şi concepțiile privitoare la statutul unor arte. Are loc şi ceea ce Virgil Cândea numeşte „divorțul de vechea metafizică creştină"[9] şi, odată cu aceasta, o liberalizare a artelor. Firşte că nu se poate discuta de acelaşi proces de occidentalizare sau de adaptare a unor forme occidentale la fondul ortodox sud-est european şi în cultura română, care şi-a asimilat şi acest progres în ritmul său, dar Cantemir era perfect racordat nu doar la spațiul răsăritean, ci şi la cel occidental. Prin urmare, nu era străin de aceste modificări de paradigmă. Mai mult decât atât, raționalismul său îl face şi un om al secolului Luminilor, când ia naştere noțiunea de „literatură națională". Dar despre aşa ceva chiar nu are rost să discutăm în cazul culturii române. Şi nici pe Cantemir nu merită să-l bănuim de asemenea intenții. Să rămânem însă la ideea că, cel mai probabil, prin literatură şi el înțelegea o sumă a gândirii, un *instrument de cunoaştere*. Ceea ce este mult mai mult decât înțelegem noi astăzi. Ideea că un om politic înveninat de atâtea ambiții şi mânat de intenții vindicative la care nu a renunțat niciodată, cum era Cantemir, ar fi găsit potrivit să îşi piardă vreme cu scrierea unei cărți destinată „desfătării" celorlalți mi se pare total nepotrivită. Cantemir nu avea cum să gândească astfel. „desfătarea" estetică nu se număra printre valorile lumii sale. Prin urmare, efortul de a se „nevoi" către „deprinderea ritoricească" ascunde o intenție pragmatică. Care? Vom vedea...

———

[7] *Idem*, p. 215.
[8] Virgil Cândea, *Intelectualul sud-est european în secolul al XVII-lea*, în vol. *Rațiunea dominantă*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1979, p. 265.
[9] *Idem*, p. 271.

3. De ce a scris Cantemir *Istoria ieroglifică*?

Motivaţiile scrierii *Istoriei ieroglifice* sunt în primul rând de ordin personal, subiectiv. Mai mulţi critici s-au întrebat de ce o fi scris Cantemir o carte de o asemenea factură? Ce tip de cititor va fi avut în minte, de vreme ce a redactat-o în limba maternă? Căci o simplă consultare a *Bibliografiei româneşti vechi* ne lămureşte: cartea avea un circuit extrem de redus în spaţiul românesc; pentru anul 1705, când şi-a încheiat Cantemir alegoria, sinteza lui Ion Bianu şi Nerva Hodoş înregistrează numai trei tipărituri, şi toate religioase: un *Antologhion* tipărit la Râmnic, *Slujba sfântului Visarion*, apărută în limba greacă la Bucureşti şi *Tomul Bucuriei*, tot în greceşte, ieşit la Râmnic, care cuprinde scrisorile patriarhului Constantinopolului Fotie[10]. Volumul al IV-lea al monumentalei lucrări recuperează o tipăritură importantă: o *Evanghelie* tipărită de Antim Ivireanul, la Râmnic[11]. Dacă *Divanul* a avut o soartă fericită, ieşind de sub teascurile tipografiei domneşti din Iaşi imediat ce a fost încheiat (fiind o scriere gândită spre a fi publicată imediat), îi era limpede lui Cantemir că *Istoria ieroglifică* nu are cum să fie tipărită, deci nu avea cum să ajungă la prea mulţi cititori. Eugen Negrici are dreptate să constate, în lucrarea sa injustă pe alocuri, cum că nu exista la noi un traseu coerent de circulaţie a cărţii, care să ne permită să discutăm despre un sistem literar propriu-zis[12]. Cantemir cunoaşte foarte bine aceste lucruri. Mai ştie şi că nimeni nu i-ar fi publicat cartea în Ţările Române, câtă vreme tiparul era destinat în special cărţilor religioase. Iar despre o circulaţie în copii a manuscrisului nu există nici o ştire. Dacă romanul ar fi fost copiat, am fi avut semne, ca în cazul *Divanului*. Şi atunci, ne putem întreba, pentru cine şi, mai ales, cu ce scop scrie Dimitrie Cantemir o carte stufoasă, labirintică, în limba română? În plus, una în care nici nu mai era nevoie de „traducerea" simbolurilor la final pentru a fi înţeles mesajul critic. Mentalitatea sa este, să nu uităm, una pragmatică. E vorba de un

---

[10] Ioan Bianu şi Nerva Hodoş, *Bibliografia românească veche. 1508-1830*, Tomul I, Ediţiunea Academiei Române, Bucureşti, 1903, pp. 462-466.

[11] Ioan Bianu, Dan Simonescu, *Bibliografia românească veche. 1508-1830*, Tomul IV. Adăogiri şi îndreptări, Ediţiunea Academiei Române, Bucureşti, Socec& Co., 1944, pp. 31-32.

[12] Eugen Negrici, *Iluziile literaturii române*, Editura Cartea românească, Bucureşti, 2009.

pragmatism comun întregii intelectualități din sud-estul european, după cum demonstrează Virgil Cândea: „Realismul medieval al gânditorilor bizantini se transforma la urmaşii lor într-un pragmatism..."[13]. Prin urmare, la ceva tot îi slujea manuscrisul *Istoriei ieroglifice*. Aşa cum, sesiza acelaşi editor al operei cantemiriene, graba de a publica *Divanul* la o vârstă tât de fragedă (25 de ani) urmărea o legitimare politică: „În perioada preparativelor sale pentru o acțiune ce trebui să-i asigure un rol politic într-una din Țările române, una din căile de afirmare nu numai în Moldova, dar şi în cercurile politice şi culturale din celelalte capitale sud-est europene, Constantinopolul şi Bucureştii, era scrierea şi publicarea unei cărți"[14]. Acesta era modelul epocii, pe care principele moldovean îl respectă întocmai.

Dar asta nu ne lămureşte în legătură cu dilemele noastre. Cu *Divanul*, autorul dădea satisfacție unui „orizont de aşteptare" pe care îl cunoştea perfect. Dar o scriere de genul *Istoriei ieroglifice* ce rol ar fi trebuit să joace? Mai era un astfel de text, mai putea fi el un instrument politic? Astfel de întrebări au condus, cum e şi firesc, şi la răspunsuri diferite. Manuela Tănăsescu se întreabă şi ea „din ce cauză scria Dimitrie Cantemir şi cui dedica el această carte atât de dificilă (...) Scopul său era să difuzeze un pamflet politic, o istorie ascunsă?"[15] Este *Istoria ieroglifică* un simplu pamflet politic, aşa cum de multe ori a fost considerată? Autorea consideră că nu şi nu pot fi decât de acord cu ea: „şi dimensiunea cărții este foarte puțin propice răspândirii unui pamflet incendiar şi cu efect imediat".[16] Într-adevăr, cine ar fi stat să citească, la 1705, sute de pagini, într-un stil aluvionar, baroc, scrise într-o limbă română cel puțin ciudată? Pamfletul trebuie să lovească năpraznic, direct, fără ocolişuri. Oricum, el nu îşi permite să pună la încercare răbdarea şi temeritatea cititorului, pentru că din această complicitate îşi aşteaptă succesul. Prin urmare, insistă îndreptățită Manuela Tănăsescu: „de ce această risipă de

---

[13] Virgil Cândea, *op. cit*., p. 271. Cărturarul îşi duce mai departe ipoteza, exemplificând-o şi prin câteva cugetări ale lui Alexandru Mavrocordat, dintre care următoarea trebuie să îi fi fost cunoscută, dacă nu în litera, măcar în spiritul ei, şi lui Cantemir: „Nu faceți ce vreți, nici ce puteți, ci ceea ce vă serveşte interesele". p. 279.

[14] Virgil Cândea, *Studiu introductiv*, la *Divanul...*, în Dimitrie Cantemir, *Opere*, vol. I, p. 18.

[15] Manuela Tănăsescu, *Despre „Istoria ieroglifică"*, Editura Cartea românească, Bucureşti, 1970, p. 16.

[16] *Ibidem*.

energie, de muncă, de pasiune?" Şi tot ea închide discuţia prompt: „Răspunsul nu-l putem găsi decât parţial în cauzele extraliterare atât de des evocate şi cercetate până acum; răspunsul îl putem afla numai citind *Istoria ieroglifică*. Ea este scopul şi cauza. Căci este o operă de artă"[17]. Prin urmare, soluţia aceasta este: Cantemir scria literatură şi asta explică totul. Oare chiar explică? Pentru noi, care credem în ideea turnului de fildeş, a „artei pentru artă", probabil. Dar Cantemir nu prea putea să gândească în aceşti termeni. Nu îi permitea mentalitatea epocii, nu îi permitea nici logica propriului comportament. Intenţia sa nu a fost aceea de a scrie un text literar, cât mai frumos ornamentat, pentru a-şi impresiona 2-3 contemporani sau pentru a profita de valoarea „terapeutică" a creaţiei. Fraza aceea care revine la foarte mulţi comentatori ai săi, conform căreia nedreptăţit în realitate, autorul îşi ia revanşa în planul ficţiunii nu ţine de logica începutului de secol al XVIII-lea. Literatura avea mereu (eu unul cred că are şi acum) o greutate morală, etică, religioasă, politică sau de alt soi. Nu era „arta pură", care procură exclusiv o „plăcere estetică". Era mai degrabă un discurs cu mize sociale, politice, morale etc. Şi atunci?

O cu totul altă interpretare propune Mircea Anghelescu. E vorba de o soluţie mai pragmatică, dar cu atât mai interesantă. Într-un text publicat iniţial în limba franceză, în revista „Dacoromania", nr. 2/1974 şi reluat, în română, în volumul *Scriitori şi curente*, criticul caută şi el răspunsuri la aceleaşi întrebări. Oricum, el porneşte din start de la o premisă total diferită de a Manuelei Tănăsescu: „autorul nu avea cu siguranţă intenţia să ofere un simplu divertisment literar grefat pe fapte întâmplător autentice, aşa cum credeau istoricii noştri mai vechi (Pascu, Minea, chiar Iorga într-o măsură), după cum el nu căuta nici o formă deghizată pentru a exprima un adevăr, de teama unei reacţii violente a persoanelor atacate aici sub o mască mai mult ori mai puţin de nerecunoscut"[18]. Este, oricum, un punct de vedere mai apropiat de concepţia epocii lui Cantemir, pentru care, am văzut, literatura înseamnă mai ales cunoaştere. Or, lipsit de mijloace materiale sau de sprijin politic, ce alt argument ar fi avut la îndemână prinţul retras la Constantinopol, decât o

---

[17] Manuela Tănăsescu, *op. cit*., p. 17.

[18] Mircea Anghelescu, *Barocul şi retorica persuasiunii în* Istoria ieroglifică, în vol. *Scriitori şi curente*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1982, p. 44.

scriere cât mai sofisticată, care să impresioneze, care să-i susțină cauza? Aşa cum *Divanul* o făcuse, în condiții mult mai prielnice. Prin urmare, continuă Mircea Anghelescu demonstrația sa, era normal ca un cărturar cu ambiții politice atât de mari să recurgă la o carte căreia să îi confere valoare propagandistică; iată de ce el scrie „o operă, prezentată sub o formă literară, destinată să învingă nu vigilența inamicilor săi declarați, ci rezerva prudentă a celor indecişi, care să-i poată servi drept instrument contra adversarilor săi, demascând intențiile lor ascunse, şi totodată drept manifest politic al propriilor intenții”[19]. Sigur, o astfel de ipoteză pare plauzibilă. Şi totuşi, nu ai cum să nu formulezi şi unele rezerve, legate tot de structura stufoasă a cărții, dar şi de incapacitatea potențialilor aliați de a duce la bun sfârşit o asemenea lectură şi de a-i pricepe corect sensul. Dacă Dimitrie Cantemir se adresa unora precum Stolnicul Cantacuzino ori Bogdan Lupu, persoane cultivate, familiarizate cu opere occidentale, de factură barocă, ar mai fi fost de înțeles. Dar altfel, cum se poate explica alcătuirea alambicată a alegoriei, cu ruperi de ritm, cu mijloace diverse, cu inversiuni temporale? Mircea Anghelescu merge mai departe şi oferă o explicație pertinentă, ba chiar surprinzătoare: autorul ar fi intenționat să facă evenimentele cunoscute. Dar, completează el oportun, „cunoaştere nu înseamnă numai relevarea simplelor fapte, exterioare, ci şi a motivației lor, care nu poate fi găsită într-o relatare aridă a unor evenimente contemporane al căror efect n-a avut timpul necesar pentru a se manifesta”[20]. Prin urmare, tipul literar al discursului nu se explică printr-o intenție estetică (dacă exista, ea servea drept mijloc de persuasiune), ci prin una pragmatică. Continuă criticul: „Autorul nu poate deci să utilizeze forma obişnuită a unei istorii, fie ea şi «secretă», pentru că el nu are în vedere atât reconstituirea faptelor, construcția sa nu are pretenția de a fi o istorie adevărată, chiar lipsită de profunzime, ci o structură permeabilă care să dezvăluie cauzele faptelor, motivația lor complexă, deci un model verosimil al acestor fapte. Scriere partizană, de propagandă, fără să fie totuşi un pamflet politic în sensul obişnuit al cuvântului, *Istoria ieroglifică* vrea să dezvăluie cauzele ascunse ale acțiunilor fiecărui concurent din cursa pentru putere, interesele care stau la baza acțiunilor lor şi care le inspiră atâtea fapte neoneste drapate în veşmântul

———

[19] *Idem*, p. 45.
[20] *Idem*, p. 46.

celor mai nobile sentimente”[21]. Iată o explicație greu de demontat. Mai ales că ea se potriveşte nu doar tipologiei politicianului-cărturar care domina veacul, dar respectă şi concepția despre literatură a vremii şi, mai mult decât atât, se înscrie perfect în logica „personajului” Dimitrie Cantemir. Dacă a folosit *Divanul* ca instrument politic, dacă, aşa cum am văzut, a scris o carte aşa cum ştia el că trebuie scrisă, dacă s-a grăbit să o publice, într-un context în care la tipar ajungeau doar lucrări religioase şi aparținând unor autorități în domeniu, cum am putea nega faptul că o carte profund ancorată în drama autorului ar fi lipsită de astfel de intenții? Prin urmare, dacă e să aleg între viziunea Manuelei Tănăsescu şi cea a lui Mircea Anghelescu, o aleg pe a doua. Chiar dacă simt nevoia să o nuanțez.

Comentând ipotezele istoricului literar, Adriana Babeți formulează câteva rețineri şi propune un alt răspuns. Pe de o parte, are dreptate să constate: „A încerca să persuadezi o facțiune a boierimii moldave printr-un gest literar într-o perioadă în care funcția cărții (de tip «belle lettre») şi a lecturii de «desfătare» în mediul boieresc din Moldova era, totuşi, extrem de precară (şi de cele mai multe ori cantonată în zona literaturii oferite de cărțile populare) ni se pare o utopie”[22]. În schimb, autoarea preferă un punct de vedere „mult mai nuanțat şi mai pliat pe specificitatea strict estetică a gestului cantemirian”[23], exprimat, printre alții, şi de Al. Protopopescu. Conform acestor valorificări estetice ale alegoriei, *Istoria ieroglifă* ar fi „un sofisticat mecanism defulatoriu şi compensatoriu pentru un orgoliu mereu ultragiat în planul istoriei reale”, ceea ce ar conduce la următoarea ipoteză: „Cantemir simte nevoia unei recuperări cel puțin în planul istoriei fictive. În ficțiunea devenită – deci – *Istoria ieroglifică*. Acolo ar fi, de fapt şi *în fapt*, spațul şi timpul utopiei salvatoare”[24]. Cantemir ar căuta, deci, răspunsuri la unele probleme care îl frustrează imprimându-le o „rezolvare” ficțională, alegorică, mutându-le din planul istoriei, pe care nu îl poate controla, în unul al gândirii simbolice, unde soluțiile epice sunt oricând posibile.

---

[21] *Idem*, pp. 46-47.
[22] Adriana Babeți, *Bătăliile pierdute. Dimitrie Cantemir. Strategii de lectură*, Editura Amarcord, Timişoara, 1998, p. 156.
[23] *Ibidem*.
[24] *Idem*, p. 157.

4. Descoperirea literaturii

Şi totuşi, cele două puncte de vedere (al lui Mircea Anghelescu şi al Adrianei Babeți), deşi aparent contradictorii, nu se exclud. Este adevărat că, în locul unei cazuistici exterioare, unele răspunsuri trebuie căutate chiar în natura discursului literar. Primele părți ale *Istoriei ieroglifice* sunt foarte dramatizate: personajele sunt lăsate să vorbească, să se manifeste prin intermediul discursurilor. Autorul (care nu avea cum să conştientizeze separarea sa de narator) nu intervenea decât formal, comentând tendențios câte o replică sau interpretând conform propriului interes cutare afirmație. În această primă parte a cărții, structura este una retorică, preponderent persuasivă. Este încă în joc alegerea unui domnitor. După aceea, cartea câştigă în ceea ce noi azi numim literaritate; devine mult mai epică, mai alertă, personajele sunt mult mai consistente. Autorul îşi demonstrase teza: Strutocamila este un prost fără seamăn, Corbul e un tiran habotnic, Inorogul – un nedreptățit luminat etc. Odată aceste lucruri puse la punct, romanul creşte mult mai relaxat. Era esențial ca cititorului să i se fixeze trăsăturile morale ale fiecărui personaj şi abia apoi putea fi dezvăluită povestea, în întregul ei. În acest mod, autorul îşi face un aliat din cititor (i-o spusese de la bun început: „Apoi giudecătoriu asuprelelor mele şi drept sămăluitoriu să fii te poftesc”[25]) şi îşi permite luxul de a povesti faptele de pe o platformă sigură. Ştie că, procedând astfel, mesajul său va fi corect înțeles. Abia atunci când lectorul a aderat la punctul de vedere al autorului, atunci când ştie ce hram poartă fiecare personaj, poate începe propriu-zis intriga. Din acest punct de vedere, nici un personaj nu se poate manifesta într-un context netru: fiecare poartă o etichetă, este fixat într-o marjă comportamentală. Atunci când acționează, este, deja, un caz clasat, faptele sale nu fac decât să confirme ceea ce spectatorul acestui spectacol grotesc şi adesea caricaturizat ştia deja.

Dar mai este o motivație a acestei relaxări a controlului rațiunii asupra dispunerii procedeelor narative în a doua jumătate a romanului. Ipoteza este greu de demonstrat, dar incitantă: Cantemir descoperă pe măsură ce scrie ce este literatura. Se lasă uşor-uşor dus de vertijul scrisului, nu mai controlează discursul aşa cum o făcea în primele capitole ale cărții. Aşa cum o ştim azi,

---

[25] D. Cantemir*, op. cit*., p. 385.

Istoria ieroglifică este, în bună măsură, şi rezultatul unui joc al hazardului sau al imaginației creative necontrolate rațional. Structura arborescentă, de factură barocă, a cărții nu era nici ea premeditată; pe de o parte, e vorba despre o tendință comună primelor opere ale lui Cantemir, manifestată şi în *Divanul*, dar şi în *Sacrosanctae scientiae...*; pe de altă parte, ea poate fi şi efectul unei preocupări de a spune totul, de a nu lăsa nimic la întâmplare, într-o carte a cărei miză era una extrem de serioasă. Discursul şi-a impus şi propria intenție, dar numai după ce autorul s-a asigurat că opera îi va servi drept mijloc de propagare a ideilor sale. Planul inițial, „răzbunarea" în plan fictiv, devoalarea alegorică a faptelor şi a motivațiilor lor sunt ținte atinse încă de la jumătatea cărții. După aceea, autorul se poate deda spritului ludic, se poate amuza, din culise, îşi poate lăsa discursul să curgă firesc, fără preocuparea de a mai susține o teză.

Prin urmare, inițial, *Istoria ieroglifică* este un „manifest politic". Autorul răstălmăceşte tradiții cu greutate, suceşte simboluri religioase, trădează nu o dată şi modelul real, în fine, confecționează o realitate după gustul său. Adică o ficțiune, dar aceste criterii nu erau şi ale sale. Doar că, în timp ce foloseşte toate aceste mijloace literare, retorice, poetice, filosofice etc., din ambiția de a nu lăsa nimic în afara acestui text cu justificare compensativă, ajunge să dea naştere unui discurs de cea mai pură speță literară. Adică unul care, deşi are o motivație personală, cât se poate de concretă, de tendențioasă, depăşeşte cu mult intențiile prime. Îl trage după sine şi pe autor, pe măsură ce se scrie. Dimitrie Cantemir descoperă, astfel, fără s-o ştie, literatura; sau, mai bine spus, descoperă magia literaturii, forța prin care ea îi poate conduce pana pe hârtie, conform unei logici care e deja cea a textului şi nu a realității.

5. Studiu de caz: simbolul heraldic. Câtă cunoaştere presupune „literatura"

Pentru a ilustra cu exemple concrete din text cele câteva considerații de principiu enunțate în paginile anterioare, ne vom opri asupra unui caz particular, selectând, din amplul bestiar al *Istoriei ieroglifice*, un personaj în plăsmuirea căruia autorul a făcut uz de o puzderie de surse, care mai de care mai diverse, a selectat ceea ce îi convenea dintr-o bogată tradiție, a răstălmăcit unele reprezentări clasice şi a mutat în plan ficțional o figură a unui intrigant

din planul realității. Acest proces nu este atât de simplu pe cât poate părea, iar majoritatea procedeelor şi a strategiilor folosite nu sunt specifice literaturii, aşa cum o înțelegem noi astăzi. La mijloc se află un impresionant proces cognitiv, spirit critic şi, mai ales, un anumit mod de raportare la imaginar. Totul pentru o mai bună *cunoaştere* a unei realități sibiective.

În ierarhia fiarelor din *Istoria ieroglifică*, Pardosul ocupă un loc foarte apropiat de vârf: în cea dintâi categorie, a animalelor de pradă, „carele sau în colți, sau în unghi, sau într-alta a trupului parte arme de moarte purtătoare poartă”[26], el este menționat pe primul loc, fiind urmat de Urs, Lup, Vulpe şi Ciacal. Poziția sa este, deci, imediat următoare celei care i se cuvine leului. Aceeaşi poziție i se confirmă şi în partea a IV-a a cărții, când, în povestea Brehancei, există o gradație a evenimentelor dinspre animalul cel mai mic şi mai inofensiv (cârtița) până la cel mai periculos (care este omul). Pardosul se află iar în imediata apropiere a omului. Muribund, el însuşi rezumă această dispunere a rangurilor: „Gudziul pentru curechiu, furnica pentru furtuşag, păşirea pentru lăcomie, şoarecele pentru simeție, mâța pentru pizmă şi viclenie, dulăul pentru vrăjmăşie şi mândrie, lupul pentru veche duşmănie, eu pentru obraznica bărbăție viața ne-am pus. Iară ciobanul pentru piielea mea capu-şi îşi va da.”[27] Fiecare îşi află sfârşitul ca o meritată pedeapsă pentru lipsa de măsură, pentru cutezanța sau nechibzuința de a fi încercat să treacă peste „putințele şi hotarăle firii”. Păcatul capital al pardosului ar fi, conform acestei logici, „obraznica bărbăție”, deci curajul necugetat, orgoliul propriei forțe sau ferocitatea. În fine, şi în povestea Monocheroleopardalului, pardosul se situează în proximitatea leului: el l-ar putea învinge pe regele animalelor, dar îi lipseşte rapiditatea leului. Ca să-l ajungă, mai are nevoie de calitățile Inorgului (iuțimea) şi a Filului (mărimea). Dar deocamdată discutăm despre calitățile generice ale pardosului, nu despre cele particulare ale Pardosului, deci ale personajului cantemirian.

În orice caz, această reputație de temut se bazează în special pe sursele antice. Acolo pardosul („pantera” sau „leopardul”, cum apare în cele mi multe traduceri mderne – cei vechi, ca şi medievalii, nu făceau diferența între aceste

———

[26] D. Cantemir, *Istoria ieroglifică*, *ed. cit*., p. 410.
[27] *Idem*, p. 580.

feline mari[28]) era descris ca un animal extrem de sângeros. Aristotel (IX 6) dă, ca de obicei, tonul şi impune o tradiție care va fi modificată, ca de atâtea ori, de interpretările creştine: „Se mai spune că pantera, care îşi dă seama că animalelor sălbatice le place să simtă mirosul său, se ascunde pentru a le vâna: acestea se apropie şi ea prinde astfel chiar şi căprioarele."[29] Această strategie de vânare prin înşelăciune este preluat de Plinius (VIII, 23), care adaugă însă un amănunt apt să întărească renumele de fiară de o ferocitate absolută a pardosului: „Se spune că toate patrupedele sunt atrase într-un chip uimitor de mirosul lor, dar sunt îngrozite de expresia feroce a capului; din acest motiv, panterele îşi ascund capul, le ademenesc cu mirosul plăcut al corpului şi apoi le înşfacă."[30] Felina capătă, deci, şi un aspect pe măsura cruzimii sale. În fine, la sfârşitul Antichității, Aelian (V, 40) întăreşte această imagine a unei fiare şirete şi neiertătoare: „Se spune că leopardul (numit tot *πάρδαλιν* – n.m.) emană un miros minunat. Pentru noi este imperceptibil, chiar dacă leopardul este conştient de avantajul că îl posedă şi alte animale împart cu el această

---

[28] Situația este rezumată de Debra Hassig, *Medieval bestiaries. Text, image, ideology*, Cambridge University Press, 1995, p. 259: „Deşi *pardus* este frecvet interpretat drept «leopard» de traducătorii moderni (probabil pentru că «pard» este considerat astăzi un termen arhaic pentru «leopard»), bestiarele, citându-l pe Isidor, susțin simplu că pardosul este un animal multicolor şi specifică – chiar dacă în cadrul intrărilor parosului – că leopardul este un animal diferit. De-a lungul Antichității şi al Evului Mediu, exista o anumită confuzie privind numele felinelor mari şi, ca rezultat, diferiți termeni descriau acelaşi animal. De exemplu, Aelian foloseşte «leopard» şi «panther» pe rând, iar în anumite surse medievale termenul «pardus» se referă la o panteră mascul." Edward Topsell, într-un tratat datând din 1607, *The History of Four-footed Beasts and Serpents Describing at Large Their True and Lively Figure, their Several names, Conditions, Kinds, Virtues (Both Natural and Medicinal)*, încerca să sintetizeze aceste confuzii, plângându-se de dificultatea stabilirii unei terminologii precise, dar rămânând tributar unei prejudecăți care a supraviețuit până la apariția unor naturaliști precum Buffon: „Atunci când un leu se împerechează cu o femelă pard, puiul se numeşte leopard; dar când pardosul se împerechează cu o leoaică, atunci se numeşte panteră", *apud*. Michael Bright, *Beasts of the Field. The Revealing Natural History of Animals in the Bible*, Robson Books, Londra, 2006, p. 102.

[29] Aristote, *Histoire des animaux, tome III,* texte établi et traduit par Pierre Louis, Société d'éditions „Les Belles Lettres", Paris, 1964, p. 76. Menționez că termenul original, în textul lui Aristotel este *πάρδαλιν*.

[30] Plinius*, Naturalis Historia*, ediție îngrijită, prefață şi note de Ioana Costa, vol. II, Editura Polirom, Iaşi, 2001, p. 76.

ştiință. Iar leopardul le prinde în următorul mod: când are nevoie de hrană, se ascunde într-un tufiş des sau într-un frunziş adânc şi devine invizibil; doar respiră. Şi astfel pui de cerb, gazele, capre sălbatice şi alte animale ca acestea sunt atrase ca de o de vrajă de mirosul său şi vin aproape. Moment în care leopardul ţâşneşte şi îşi înşfacă prada"[31]. Prin urmare, sursele laice îl pun pe pardos într-o lumină aptă să înspăimânte: el pare fiara absolută, care îşi dublează forța fizică, rapacitatea, cu puterea vicleşugului şi chiar a inteligenței: este conştient de atuurile sale şi le foloseşte în cosecință; victimele sale sunt şi ele conştiente de această „armă", dar nu îi pot rezista; prin urmare, pardosul acționează cumva cu forța fatalității. După cum vom vedea, această imagine va fi deturnată de interpretările creştine într-o cu totul altă direcție.

Nu alta este faima acestei fiare în *Vechiul Testament.* Întotdeauna el este văzut ca un „simbol de putere şi splbăticie"[32]. În *Osea* (13, 7), pardosul este citat alături de alte fiare, ca o amenințare: „Şi voi fi pentru ei ca o panteră/ şi ca un leopard pe drumul asirienilor"[33]. Aceeaşi valoare se simbol al răului, al amenințării o are animalul şi încartea profetului *Ieremia* (5, 6), unde cei care, deşi au cunoscut calea Domnului, s-au abătut de la cuvântul său, suportă consecințele mâniei acestuia: „De aceea i-a lovit leul din pădure/ şi lupul, până la casele lor i-a dat pieirr/ şi leopardul a stat de veghe împotriva cetăților lor:/ toți cei ce ies de acolo vor fi vânați/ pentru că şi-au înmulțit necucericiile,/ s-au întărit în abaterile lor".[34] Interesant este că şi aici se păstrează, chiar dacă puțin

---

[31] Aelian, *On the Characteristics of Animals,* vol. I, with an english translation by A.F. Scholfield, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1956, pp. 335-337.

[32] Michael Bright, *op. cit.*, p. 103.

[33] *Osea*, traducere din limba greacă de Cristian Gaşpar, introducere şi note de Eberhard Bons, Jan Joosten, Stephan Kessler şi Cristian Gaşpar, în vol. *Septuaginta 5*, volum coordonat de Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broşteanu şi îngrijit de Smaranda Bădiliță, Colegiul Noua Europă, Editura Polirom, Iaşi, 2009, p. 98. Dubla ocurență terminologică se explică, conform notelor, prin faptul că *pantera* este „probabil traducere conjecturală pentru ebr. *şa<u>h</u>al*, denumire poetică şi rară a leului".

[34] *Ieremia*, traducere din limba greacă de Francisca Băltăceanu şi Monica Broşteanu, introducere de Francisca Băltăceanu, Monica Broşteanu şi Cristian Bădiliță, note de Francisca Băltăceanu şi Monica Broşteanu în colaborare cu Radu Gheorghiță; note patristice de Cristian Bădiliță, în vol. *Septuaginta 6/ I*, volum coordonat de Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broşteanu în colaborare cu Ioan-Florin Florescu, Colegiul Noua Europă, Editura Polirom, Iaşi, 2011, p.362.

inversată, aceeaşi ierarhie a ferocității care va fi preluată de întregul Ev Mediu şi, în consecință, şi de Cantemir. În fine, probabil ipostaza cea mai înspăimântătoare a acestui animal în *Vechiul Testament* este apariția sa în a treia poziție printre bestiile din visul lui *Daniel* (7, 6), unde este menționat după leoaică şi urs: „Şi, după acestea, priveam altă fiară ca un leopard, şi patru aripi fluturau pe ea; şi patru capete avea fiara, şi i s-a dat limbă”[35]. După care intervine fiara absolută, apocalitptică, un hibrid mult mai înspăimântăror decât toate celelalte la un loc. Oricum, să observăm că nu înfățişarea leopardului este păstrată aici, ci firea sa sangvinară, crudă.

Să întrerupem însă acest excurs pentru a reveni la alegoria lui Dimitrie Cantemir. Am rezumat una dintre cele două aspecte ale tradiției simbolice privitoare la pardos. Personajul lui Cantemir este şi el unul negativ. Dar unul de duzină; profitând de renumele înspăimântător schițat mai sus, Cantemir ar fi putut să-i atribuie personajului său un rol cu adevărat malefic. N-o face însă, preferând să arunce în joc alte măşi animaliere, precum Hameleonul ori Corbul. Pardosului i se rezervă un loc într-un pluton de executanți ai ordinelor Corbului. Cel mai des el este menționat alături de rudele şi partenerii săi de răutăți: Ursul, Vulpea, Râsul. E limpede că funcția sa este aceea de agent al răului, nu de eminență cenuşie: el execută, nu gândeşte, nu ticluieşte planuri. Acestea cad în seama Corbului şi a Hameleonului. Aşa, de exemplu, Cucunozul îşi manifestă liniştea privitor la posibilitatea ca un personaj înțelept precum Lupul să le dea planurile peste cap: „Iară amintrilea, precum împotrivă că să clătéşte de-l vom simți, bună nedéjde am că Pardosul cu multe pestriciunile şi picăturile lui va afla ac de cojocul Lupului”[36]. Concurența din plan simbolic, atestată de multe surse, dintre pard şi lup devine aici una între forța brută şi înțlepciune(de multe ori cele două animale sunt puse în situația de a se înfrunta direct, câştigătoare fiind, de fiecare dată, felina). Replica

---

[35] *Daniel*, traducere, introducere şi note de Florica Berechet, în vol. *Septuaginta 6/ II,* volum coordonat de Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broşteanu în colaborare cu Ioan-Florin Florescu, Colegiul Noua Europă, Editura Polirom, Iaşi, 2008, pp. 453-454. În note, traducătoarea explică apariția leopardului printr-o trimitere la Hipolit: „Hipolit scrie că profetul compară imperiul lui Alexandru cel Mare cu un leopard, deoarece grecii au mintea ascuțită, dar inima neîndurătoare. Petele de pe blana leopardului sugerează rafinament şi inteligență, dar ambele calități sunt puse în slujba crimei.”

[36] D. Cantemir, *Istoria ieroglifică*, *ed. cit*., p. 482.

Brehancei, a cărei înțelepciune este egala celei a Lupului, pune lucrurile la punct încă înainte ca personajul să apuce să se manifeste; nu este un punct de vedere lipsit de legitimitate, căci ulterior se va demonstra că Brehancea este printre puținele persoanje care are, alături de Şoim, Lup, Liliac, o viziune corectă asupra derulării lucrurilor şi care, în plus, nu renunță la supraveghrea etică a atitudinilor pe care le manifestă; punctul său de vedere este, de aceea, cel al autorului: „Pardosul şi toată seminţiia lui credință n-are a căruia nu numai scrisorile şi cuvintele, ce aşéşi nici lucrurile de credzut nu-i sint (că a cui cuvintele nu să stăruiesc, cu anevoie lucrurile i să vor stărui, şi cine necredincios ieste în voroavă, viclean va fi şi în lucruri), şi, precum piielea cu multe picături ieste picată, încă mai cu multe vicleşuguri inima îi ieste vărgată (că inima vicleană întâi din minciuna cuvântului, apoi din vicleşugul lucrului să vădeşte). Carile precum astădzi prieteşugul nou, aşé mâine sau poimâine vrăjmăşiia véche, şi precum acmu plecarea capului, aşé, aflând vréme, ridicarea nasului va arăta. Iară acéstea a Pardosului de nu vii pomeni, frate, cuvintele mele, precum o dată ți le-am dzis, din minte să nu-ți iasă”[37]. Prin urmare, principala caracteristică a acestui animal nu ar fi nici curajul, nici ferocitatea, ci necredința, firea schimbătoare. Brehancea, de pe poziția eticianului, mută trăsturile fizice (pielea pestriță) la nivelul caracterului. Pardosul este un trădător, el nu are principii, ci doar interese. Lucru confirmat de povestea Inorgului din partea a VI-a a *Istoriei ieroglifice*, care îi povesteşte Şoimului că, într-un anumit moment, doar Lupul şi Pardosul rămăseseră fidelii Monocheroleopardalului. Faptul că personajul risipeşte atâta energie pentru prinderea unui fost aliat (Inorogul, fiul şi urmaşul legitim al Monocheroleopardalului) îl fixează într-o tipologie mult mai condamnabilă decât cea a duşmanilor *de facto* ai nobilului erou: aceea a trădătorilor. Hameleonul este, măcar, consecvent în răutatea sa, Şoimul şi Brehancea se pot converti sub forța argumentelor (pentru că au harul înțelepciunii); Pardosul este însă un vânzător al stăpânului, un Iudă. Pe lângă frații săi, Hameleonul, Râsul şi Veverița, el este cel mai detestabil: dacă primul are scuza patologiei (se hrăneşte din răutățile pe care le săvârşeşte), cel de al doilea pe cea a prostiei, iar ultima pe cea a lipsei totale de personalitate, el face o alegere care îl condamnă definitiv. Nu este respectabil în nici una dintre tagmele

[37] *Ibidem*.

lighioanelor. Nu acționează în numele nici unei idei, al nici unui principiu. Îşi urmăreşte, meschin, doar propriul interes mărunt.

Este o ipostază care contrazice nu doar poziția sa inițială, ci şi reputația negativă pe care i-o conturaseră sursele antice şi biblice. Pardosul lui Cantemir îşi coboară, de fapt, rangul acceptând să intre în solda unui personaj de rang secund, ajuns epitrop din *întâmplare* (o întâmplare împotriva firii), cum este Corbul. Dacă celalte personaje sunt cumpărate de Corb conform propriilor vicii (Cămila, fiind proastă, cu iluzia puterii; Ursul, lacom – cu miere; Vulpea, vicleană – cu o poziție respectabilă şi cu anihilarea rivalului tradițional, Lupul; Ciacalul, Râsul şi Veverița sunt disprețuite din start ca nesemnificative), Pardosului i se promite o răsplată de un ridicol absolut. Inițial, i se stimulează lăcomia: „Căci pre Pardos Corbul prin iscoade şi cărți pre ascuns trimése, şi încă de demult în priința lor îl întorsése şi vicleanul cel mai mare a neamului său a fi cu giuruințele îl făcuse (că sula de aur zidiurile pătrunde şi lăcomiia îşi vinde neamul şi moşiia), de vréme ce tare îi făgăduisă că de să va întoarce într-o inimă şi într-un gând cu dânşii, stârvurile cele mai grase şi cărnurile cele mai seoa-se cu Corbul, şi cu Vulturul, şi cu alalți ai lor sfetnici împreună le vor împărți”[38]. Dar el nici măcar de cultivarea acestui viciu nu mai este capabil, aflându-se într-o stare decrepită; Pardosul lui Cantemir este unul răpciugos, neputincios, care şi-a pierdut abilitățile de vânător şi care îşi mai întreține iluziile înşelându-se cu şansa progeniturii sale de a recupera o formă surogat din autoritatea speciei: „Aşijderea, el acmu la bătrânéțe agiuns fiind, din ce să află a-l mai preface macara că peste putință ieste (căci nici Corbul negreață, nici Pardosul pistriciunea a-şi muta poate), însă pe ficiorul lui, carile încă în vârsta tinéreții să află, precum Coracopardalis să-l poată face bună nedejde au, dzicea. Adecă glasul şi aripile Corbului dându-i, şi cea din moşie a Pardosului pestriciune lăsându-i, cu bună samă Pardos-Corb sau Corb pestrit să va înformui (că pieptul decât diamantul mai vârtos pofta îl moaie şi inima decât crémenea mai împietroşată lăcomiia o topéşte, şi ce focul nu domolésțe aurul topéşte)”[39]. Cantemir hibridizează după pofta inimii, rezultatul fiind o ființă imposiblă în ordinea naturii. De fapt, o

———

[38] *Idem*, p. 490.
[39] *Ibidem*.

creatură *împotriva* naturii, un „traghelaf al firii”, cum este şi Strutocamila, şi ea transformată în hibrid grotesc.

Odată vândut, Pardosul evoluează în această linie a arivistului neputincios, care nu poate avea alt rol decât pe acela de a îngâna, de a repeta hotărârile luate de cei puternici. Alături de fratele său Râsul (alt pestriț, la trup ca şi la inimă), el intervine într-un moment-cheie, acela când se hotăreşte că Strutocamila va deveni epitrop al țării patrupedelor. Dar replica sa nu are greutate, căci personajul nu are nici autoritatea morală, şi nici măcar pe cea fizică aptă să îl facă respctat în adunarea jiganiilor; el este un simplu supus al Corbului, la fel ca Papagaia, Râsul, Veveriţa, Ursul, Cucunozul, care repptă, ca un ecou, o decizie deja luată. Oricum, este momentul în care el îşi dă arama pe față, scoțând la lumină nou sa opțiune: „În care vréme Pardosul vărgat şi Râsul cu negru picat, cu alalți ai lor depreună, cel de demult în inimile sale ascuns vicleşug ce avea la iveală şi într-a tuturor privală a-l scoate începură, şi ca cum de urgiia pizmei nebuniți şi buiguiți ar fi fost, fără nici o ruşine: «vârtos ieste siloghizmul Corbului, frumos şi înțelept ieste sfatul Cucunozului, minunată şi înălțată ieste ritorica Papagaii», striga. «De acum înainte, o omonie, o stăpânire şi o monarhie cunoaştem şi o împărăție ştim. Iară cine într-alt chip sentențiia ar clăti sau a o clăti s-ar ispiti, fier, foc şi cea mai groaznică moarte partea să-i fie». Aşédară, răutatea vicleşugul zămisli şi nebuniia îl descoperi (că vicleniia, răutatea şi nebuniia surori sint: răutatea începe, vicleşug urmadză, iară nebuniia mai mult îl desfrâneadză, până unde una prinde, alta leagă, iară a triia grumadzii cu laţul îi vâneadză). Cătră acéstea, Pardosul răutate peste răutate, vicleşug peste vicleşug şi nebunie peste nebunie a grămădi începu, şi paşii lăcomiii până peste hotarăle simțirii a-şi lăți şi a-şi lărgi adaosă, dzicând: «De vréme ce după neminciunoase budzele Papagaii toată adunarea adeverêşte, cu cale, şi cuviință socotesc a fi, ca precum la monarhiia păşirilor după Vultur, Corbul, aşé la monarhiia noastră, după Leu, Strutocamila stepăna cea mai de cinste şi epitropiia a tot neamul să ție, şi după aripile carile Vulturul l-au demânat, capul taurului să i se puie, pentru ca şi ea între coarne sămnul biruinții şi stema epitropiii să poarte. Că amintrilea, şi Cămila şi Struțul, undeva vreun mădulariu de apărare şi de luptare precum să n-aibă tuturor ştiut ieste»”[40]. El nu face decât să execute o partitură

[40] *Idem*, pp. 505-506.

prestabilită, să emită ceea ce ulterior va fi numit de autor „sentenția Pardosului". Dar asta nu înseamnă că personajul are acces la decizie. El este un simplu executant, aşa cum îl înfățişează şi scena de un grotesc comic, în care o poartă de căpăstru pe Strutocamila proaspăt încoronată (şi încornorată), alături de fratele său Râsul: „Aşédară, cu toții, după sorocul dat, la locul însămnat să adunară şi la dzua pusă la cetatea Deltii să împreunară, unde Pardosul pe Cămilă de căpăstru purta şi Râsul după dânsa, cu gândacii prin baligi-i, î să primbla"[41]. Este singura contribuție pe care Pardosul, pe vremuri fiara care stârnea spaimă, şi-o mai permite.

Sigur, astfel stând lucrurile de la bun început (conform strategiei autorului de a fixa clar, din primele părți ale alegoriei, statutul şi „hramul" fiecărui personaj), Pardosul rămâne un simplu executant al unor acțiuni planificate de alții; în mare, rolul său se reduce la acela de hăitaş al Inorgului. Dar şi acesta este unul secund, căci „creierul" acestei vânători este Hameleonul. Altfel, replicile sale nu sunt lipsite întru totul de miez, dar îi trădează mereu interesul: el încearcă să justifice alegerea sa, să îşi întemeieze, astfel, trădarea: fie că îl demască pe Liliac ca element perturbator şi periculos, fie că recomandă izolarea Lupului, el îşi nu face decât să interpreteze un rol prestabilit. Ca executant, este principalul manipulant al lucrurilor, el supraveghează întreaga tărăşenie a ungerii Strutocamilei şi a impunerii sale pe tron (de aceea, în final, pe el, alături de Corb, îl blestemă aceasta). Îşi vede interesul satisfăcut, ajungând, alături de Brehace, să ocupe o funcție de vază: „Iară la masa la carea singuri împărații să ospăta, altora loc de şedzut nu arăta, fără numai Corbului şi Strutocamilii, carii pentru slujba epitropiii ce purta decât toate dihaniile lumii mai în cinste să avea. Cătră acestea pre Brehnace şi pre Pardos adăogea, ca cum dintr-alții mai aleşi şi după epitropi al doilea ar fi"[42]. Punct ochit, punct lovit. Doar că Pardosul devine, astfel, subordonatul unor personaje groteşti, care ocupă o poziție ce nu li se cuvine. Ceea ce înseamnă că, de fapt, el decade acceptând această subordonare.

Dacă Pardosul lui Cantemir pierde mult din autoritatea pe care o avea în lumea fiarelor, conform tradiției antice şi veterotestamentare, el se află la ani-lumină de imaginea pozitivă pe care i-o construiesc, în pirmele secole după

———

[41] *Idem*, pp. 509-510.
[42] *Idem*, p. 568.

Hristos, scrierile de morală creştină. Conform metodei alegorizante iniţiată de Şcoala din Alexandria (al cărui rezultat este şi *Fiziologul*), fabula antică primeşte o interpretare care îi răstoarnă complet sensul. *Fiziologul* reia nucleul epic, dar îi adaugă anumite elemente simbolice care conduc la o morală diferită: „Există un animal numit panteră, pestriț la culoare, dar frumos şi foarte blând. Fiziologul spune despre acesta că singurul ei duşman este balaurul. După ce a mâncat şi s-a săturat cu diferite vânaturi, pantera se ascunde în peştera sa, se întinde şi doarme; după trei zile se deşteaptă din somn şi pe dată scoate un răget puternic; odată cu răgetul îi iese din gură şi o mireasmă atât de suavă, încât întrece toate mirodeniile. De cum i-au auzit glasul, toate fiarele, cele de-aproape şi cele de departe, se-adună laolaltă şi adulmecă urma miresmei celei dulci care iese din gura sa; doar balaurul, la auzul glasului ei, se strânge de spaimă şi se adăposteşte în peşterile subpământene unde, neputând să îndure puterea miresmei celei dulci, încremeneşte chircit asupră-şi, rămânând neclintit şi fără putere, ca mort; iar celelalte animale o urmează pe panteră ori încotro se duce. Tot astfel şi Domnul nostru Iisus Christos, pantera cea adevărată, care atrage la sine prin întrupare tot neamul omenesc (care fusese robit de diavol şi supus morții)". Pardosul/ pantera/ leopardul devine, de astă dată, un animal extrem de blând, care atrage la sine toate animalele, mai puțin dragonul, care este, evident, diavolul însuşi. Debra Hassig observă cu îndreptățire acest proces de metamorfoză prin rescriere: „a fost nevoie de o consistentă rescriere a poveştii panterei pentru a face din acest animal un simbol al lui Hristos şi astfel caracterizarea panterei a fost modificată în *Fiziolog* pentru a se armoniza cu lecția morală dorită"[43]. Iisus Hristos devine, astfel, „adevărata panteră"; în iconografia creştină, în toate bestiarele medievale acest simbol va fi reluat cu fidelitate. În reprezentările plastice, printre animalele care se află în proximitatea sa se numără cel mai adesea cerbul (tot o imagine a lui Hristos)[44]. În secolul al VI-lea, Isidor din Sevilla (XII, II, 8-11), cel care marchează pentru secole imaginarul european, explică chiar numele animalului pornind de la această fabulă răsturnaă de *Fiziolog*: „Pantera (*panthera*) este numită astfel fie pentru că este prietena «tuturor» animalelor, cu excepția dragonului,

———

[43] Debra Hassig, *op. cit.*, p. 157.
[44] Debra Hassig, *op. cit.*, p. 161.

fie pentru că îi place societatea celor ca ea şi dă înapoi orice primeşte în acelaşi mod – căci în greceşte πᾶν înseamnă «tot»”[45]. Cum era greu să facă uitată reputaţia malefică a animalului, el diferenţiază pantera, ca imagine a lui Hristos, de pardos, ca animal feroce, deci imagine a diavolului: „Pardosul (*pardus*) vine după panteră; acesta are o blană pestriţă şi este extrem de rapid şi de însetat de sânge, căci se grăbeşte să ucidă cu o singură lovitură. Leopardul (*leopardus*) se naşte din împerecherea dintre o leoaică şi un pardos şi produce o a treia specie”[46]. Distincţia terminologică a sporit confuzia ulterior. Singurul care va formula o îndoială privitoare la realitatea acestui comportament al aimalului va fi Albertus Magnus, dar scepticismul său nu va reuşi să zdruncine încrederea în adevărul spiritual al acestor instrumente de îndoctrinare care sunt bestiarele şi enciclopediile medievale. În celebra sa lucrare *De animalibus* (XX, 131), el remarcă: „Plinius susţine că atunci când o panteră se trezeşte din somn, emite un miros plăcut care face ca celelalte animale să se adune lângă sursa mirosului. Dar ştim din tratatul nostru *Despe simţ şi ceea ce este simţit* că aşa cevat este fals, deoarece, în afară de om, nici un animal nu manifestă nici plăcere, nici respingere faţă de mirosuri”[47]. Degeaba, ştiinţa nu are suficiente resurse ca să fisureze gândirea religioasă medievală.

Dar imaginea pardosului este şi efectul unui proces de ideologizare, de manipulare extrem de interesant. Michel Pastourea îl explică în două dintre lucrările sale fundamentale pentru înţelegerea modului în care creştinismul a modificat modul de a privi şi a cunoaşte lumea al medievalilor (şi, prin ei, şi pe al nostru): *O istorie simbolică a Evului mediu occidental* şi în *Ursul. Istoria unui rege decăzut*. „Naşterea leopardului” este un rezultat al eforturilor bisericii de a împinge în planul derizoriului şi de a diaboliza ursul (ca stimulent al multor culte păgâne ce au supravieţuit în special în Europa nordică

---

[45] *The Etymologies of Isidor of Sevilla*, translated by Stephen A. Barney, W.J. Lewis, J.A. Beach, Oliver Berghof, with the collaboration of Muriel Hall, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 2006, p. 251.

[46] *Idem*, pp. 251-252.

[47] Albert the Great, *Man and the Beasts. De animalibus (Books 22-26)*, translated by James J. Scanlan, M.D., Binghamton, Medieval & Renaissance Texts & Studies, New York, 1987, p. 171.

mult după impunerea creştinismului).[48] Pare o teorie fantezistă? Nu este. Leul este impus, treptat, ca adevărat „rege al aniamelor" şi se încearcă, în acest scop, o „curaţare" a sa de reputaţia malefică. Noul Testament îl impune ca pe o figură a lui Hristos, iar leul este astfel valorizat de creştinsim în dauna rivalului său, ursul. *Fiziologul* reprezintă, şi din acest punct de vedere, textul capital: el îl plasează pe leu pe prima poziţie, nu doar în calitate de *rex omnium bestiarum*, ci mai ales datorită dimensiunii sale hristice. Începând cu acest moment, ia naştere un proces de metamorfoză simbolică a leului pe care Pastourea îl rezumă astfel: „Începând cu momentul în care leul este înzestrat cu această dimensiune christologică forte, odată cu promovarea sa în numeroase domenii, în faţa autorilor şi creatorilor de imagini se pune o problemă delicată: cum să procedeze cu aspectele negative ale leului? Ce e de făcut cu leul rău, cel despre care vorbeşte cartea Psalmilor, Sfântul Augustin, Părinţii Bisericii şi, pe urmele lor, o bună parte a culturii clericale din Evul Mediu timpuriu? Bestiarele, emblemele au ezitat o vreme. Apoi, la răscruce secolelor al XI-lea şi al XII-lea, au găsit o soluţie la această problemă: să facă din leul rău un animal aparte, purtând un nume propriu doar lui pentru a nu fi confundat cu leul christologic, pe cale de a deveni definitiv regele animalelor. Acest animal-«supapă» va fi leopardul. Nu leopardul adevărat, ci un leopard imaginar, având în mare parte proprietăţile şi aspectele formale ale leului (nu şi coama, totuşi), dar înzestrat cu o natură rea. Începând cu secolul al XII-lea, textele literare şi tânăra heraldică îl aduc adeseori în scenă, făcând din leopard un leu decăzut, un semileu, respectiv un duşman al leului. În acest ultim rol, leopardul se pomeneşte uneori văr sau aliat cu dragonul"[49]. De aceea, dacă în heraldică leul va fi mereu reprezentat din profil, leopardul va fi înfăţişsat *en face*, pentru că „în iconografia zoomorfă a Evului Mediu, reprezentarea unui animal *en face* este aproape de fiecare dată peiorativă. Dat fiind că are capul înfăţişat *en face*, pe când leul în profit, leopardul este un leu rău"[50]. Acest nou

---

[48] Vezi Michel Pastoureau, *Ursul. Istoria unui rege decăzut*, traducere de Emilain Galaicu-Păun, Editura Cartier, Chişinău, 2008.

[49] Michel Pastoureau, *O istorie simbolică a Evului Mediu occidental,* traducere de Emilian Galaicu-Păun, Editura Cartier, Chişinău, 2004, p. 61.

[50] *Idem*, p. 62.

animal, o invenție ideologică, la urma urmelor, va deveni mobila principală a stemelor dinastiei Plantageneților[51].

Aşa se face că distincția între panteră, ca imagine a lui Hristos, şi leopard, ca imagine a diavolului persistă până în epoca lui Cantemir; este însă o distincție simbolică, „de cabinet", care nu are nici o legătură cu specia urmărită în natură. Dar un astfel de control nu avea, în epocă, nici o autoritate. Oricum, dacă a ignorat aspectele pozitive din textele creştine şi din iconografia creştină, Cantemir a exclus, în egală măsură, şi tradiția negativă a „leului rău" care este leopardul. Personajul său nu îşi păstrează rangul nici în această privință; el nu este un leu rău, ci un profitor mărunt, lipsit de noblețe şi de orice calitate pregnantă.

Finalul precipitat al romanului nu face decât să confirme ceea ce Brehancea văzuse clar de la bun început: Pardosul nu are nici o ezitare de a trăda şi de a încerca să treacă în tabăra Inorgului şi a Filului, atunci când situația se întoarce în favoarea acestora. El joacă dublu, trimițând scrisori menite să compromită alte personaje, dar care cad în mâinile Inorgului şi ale Filului. Pe de o parte, încearcă să-l monteze pe Râs împotriva Corbului şi a Brehnacei, demascând abia în al doisprezecelea ceas intențiile tiranice ale Corbului de a controla ambele împărății; pe de altă parte, caută, prin alte scrisori, să obțină iertarea din partea noilor favorizați: Filul şi Inorgul. În această reconvertire a Pardosului nu intră nici un strop de căință; personajul nu are astfel de resurse. Lui îi este limpede că, odată vicleşugul său descoperit, nu mai poate avea nici un profit dacă slujeşte acelaşi stăpân. Şi încearcă să schimbe tabără: „Iară înturnarea Pardosului la locul său aşe pre lesne n-ar fi fost, de nu l-ar fi împuns la inimă cărțile carile împotriva Corbului şi a Brehnacii scrisese, căci şi Pardosul de pe socoteala vremii bine cunoştea că cărțile acelea în mâna Filului sau a Inorogului ar fi cădzut, şi acmu, el, deodată, în monarhiia pasirilor capul aciuându-şi, nu fără frica vieții acolea să zăbăviia. De care lucru, decât supt pliscul Corbului, supt hortumul Filului a trăi mai bine a fi socoti. Şi aşe, nu mult acolea zăbăvindu-să, prin încredințarea Lupului, iarăşi la locu-şi să întoarsă"[52]. Noua trădare nu are efecte doar datorită deciziei înțelepte a Brehancei, care tăinuieşte scrisorile. Pardosul se

———

[51] *Ibidem*.
[52] *Idem*, p. 752.

întoarce, aparent, de unde a pornit. Dar lipsit de respectul tuturor, lipsit de orice glorie, lipsit, de fapt, şi de măruntele avantaje pe care le tot vânase, el este un învins. Nu doar în ordine morală.

În concluzie, Pardosul lui Cantemir nu se ridică nici măcar la nivelul ipostazei negative a animalului, în reprezentările antice, veterotestamentare sau creştine; cu atât mai puțin mai conservă el vreo urmă din aspectele pozitive. Autorul nu îi acordă nici măcar şansa de a-şi conserva calitățile care îl fac temut conform surselor citate. Reducându-l la stadiul unui trădător meschin, detestabil, demn de dispreț, autorul nu se opunea doar acestei tradiții, ci mai ales alteia, care plasa animalul într-o zonă luminoasă a bestiarului: este vorba de valorificarea creştină a imaginii felinei, aşa cum a moştenit-o Evul Mediu de la Plinius (care, la rândul său, a moştenit-o de la Aristotel). Dar şi el o cunoaştea foarte bine, aşa cum o cunoaştea întreaga lume medievală şi post-medievală. Ceea ce înseamnă că opțiunea sa este implicit şi una polemică. Nu față de interpretarea creştină, ci față de micimea modelului său („Iorgachi vornicul", cum este el „deconspirat" la *Scara* finală).

6. Concluzii

Ataşând *Istoriei ieroglifice* eticheta de operă ficțională nu greşim cu totul, dar păcătuim prin omiterea unor aspecte importante. Alegoria lui Cantemir nu este un simplu joc expresiv, un artefact destinat unei desfătări rafinate. Nu acestea erau valorile epocii principelui, nu aceasta era mentalitatea sa. Cărturar format la umbra cărților clasice, autorul ştia bine faptul că marile bătălii nu se câştigă în imediat, ci în eternitate. De aceea, a muta din registrul factologic, al istoriei şi al politicii, fapte şi conflicte care ăl frustrau în sfera discursului literar, nelipsit de teză, reprezenta soluția cea mai sigură de a-şi lua revanşa asupra contemporanilor săi. Aceasta era soluția pe care o aleseseră explicit, printre alții, Horatiu şi, mai ales, un alt exilat, Ovidius. Este vorba de o „aroganță" creatoare a celui care socoteşte orice nedreptate care i se face drept un afront adus superiorității spiritului de către plebeianul simț comun. Cantemir nu era deloc lipsit de astfel de accente. Pentru el, literatura însemna, mai înainte de toate, act de cunoaştere, de sondare a realității, de stoarcere a esenței altfel inaccesibile. De aceea, el se documentează la fel de srios ca în cazul lucrărilor cu asumat caracter ştiințific,

pentru că ştie că nimic nu trebuie lăsat la întâmplare: miza *Istoriei ieroglifice* este acela de a-i consolida poziția, de a-i imprima fizionomia morală în ceara psterității. De aceea, el investeşte în scrierea acestei alegorii tot ce cunoaşte, în ambiția de a exprima totul. În acest mod, literatura devine un proces de cunoaştere de cea mai pură speță, care absoarbe elemente de filosofie, de retorică, de dialectică, de teologie, de etică şi profită de un imens repertoriu de reprezentări zoomorfe simbolice, cu forță normativă, cu care nu ezită să intre într-un dialog polemic, ludic. Totul de dragul tezei pe care trebuie să o confirme, de dragul unei viziuni asupra lumii care abia începând cu această carte câştigă maturitate.

Bibliografie

Aelian, *On the Characteristics of Animals,* vol. I, with an english translation by A.F. Scholfield, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1956.

Albert the Great, *Man and the Beasts. De animalibus (Books 22-26)*, translated by James J. Scanlan, M.D., Binghamton, Medieval & Renaissance Texts & Studies, New York, 1987.

Anghelescu, Mircea, *Barocul şi retorica persuasiunii în* Istoria ieroglifică, în vol. *Scriitori şi curente*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1982.

Aristote, *Histoire des animaux, tome III,* texte établi et traduit par Pierre Louis, Société d'éditions „Les Belles Lettres", Paris, 1964.

Babeți, Adriana, *Bătăliile pierdute. Dimitrie Cantemir. Strategii de lectură*, editura Amarcord, Timişoara, 1998.

Bianu, Ioan şi Hodoş, Nerva, *Bibliografia românească veche. 1508-1830*, Tomul I, Ediținea Academiei Române, Bucureşti, 1903.

Bianu, Ioan, Simonescu, Dan, *Bibliografia românească veche. 1508-1830*, Tomul IV. Adăogiri şi îndreptări, Ediținea Academiei Române, Bucureşti, Socec& Co., 1944.

Bright, Michael, *Beasts of the Field. The Revealing Natural History of Animals in the Bible*, Robson Books, London, 2006.

Cantemir, Dimitrie, *Istoria ieroglifică*, în *Opere, Vol. I*, ediție de Virgil Cândea, Editura Academiei Române şi Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2003.

Caraman, Petru, *L'etnographe Cantemir et le folklore du Proce-Orient*, în „Dacoromania. Jahrbuch füf ösliche latinität", nr. 2/ 1974, Verlag Karl Alber, Freiburg/ München.

Cândea, Virgil, *Intelectualul sud-est european în secolul al XVII-lea*, în vol. *Raționea dominantă*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1979.

Hassig, Debra, *Medieval bestiaries. Text, image, ideology*, Cambridge University Press, 1995.

The Etymologies of Isidor of Sevilla, translated by Stephen A. Barney, W.J. Lewis, J.A. Beach, Oliver Berghof, with the collaboration of Muriel Hall, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 2006.

Marino, Adrian, *Biografia ideii de literatură*, vol. 1, ed. a II-a, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2006.

Negrici, Eugen, *Iluziile literaturii române*, Editura Cartea românească, Bucureşti, 2009

Pastoureau, Michel, *O istorie simbolică a Evului Mediu occidental,* traducere de Emilian Galaicu-Păun, Editura Cartier, Chişinău, 2004.

Pastoureau, Michel, *Ursul. Istoria unui rege decăzut*, traducere de Emilain Galaicu-Păun, Editura Cartier, Chişinău, 2008.

Plinius*, Naturalis Historia*, ediție îngrijită, prefață şi note de Ioana Costa, volumul al II-lea,Editura Polirom, Iaşi, 2001.

Tănăsescu, Manuela, *Despre „Istoria ieroglifică"*, Editura Cartea românească, Bucureşti, 1970.

*** *Daniel*, traducere, introducere şi note de Florica Berechet, în vol. *Septuaginta 6/ II,* volum coordonat de Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broşteanu în colaborare cu Ioan-Florin Florescu, Colegiul Noua Europă, Editura Polirom, Iaşi, 2008.

*** *Ieremia*, traducere din limba greacă de Francisca Băltăceanu şi Monica Broşteanu, introducere de Francisca Băltăceanu, Monica Broşteanu şi Cristian Bădiliță, note de Francisca Băltăceanu şi Monica Broşteanu în colaborare cu Radu Gheorghiță; note patristice de Cristian Bădiliță, în vol. *Septuaginta 6/ I*, volum coordonat de Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broşteanu în colaborare cu Ioan-Florin Florescu, Colegiul Noua Europă, Editura Polirom, Iaşi, 2011.

*** *Osea*, traducere din limba greacă de Cristian Gaşpar, introducere şi note de Eberhard Bons, Jan Joosten, Stephan Kessler şi Cristian Gaşpar, în vol. *Septuaginta 5*, volum coordonat de Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broşteanu şi îngrijit de Smaranda Bădiliță, Colegiul Noua Europă, Editura Polirom, Iaşi, 2009.

Prezentare autori

Ştefan Afloroaei, profesor la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi, Departamentul de Filosofie. Susține prelegeri de *Hermeneutică filosofică* şi *Metafizică*, *Teorii ale interpretării*, *Ideea europeană.* Cărți publicate: *Ipostaze ale raţiunii negative*, 1991; *Întâmplare şi destin*, 1993; *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, 1994; *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, 1997; *Locul metafizic al străinului* (în colaborare), 2003; *Metafizica noastră de toate zilele*, 2008.

Corneliu Bîlbă este lector la Facultatea de Filosofie şi Ştiinţe Social-Politice a Universităţii „Al. I. Cuza" din Iaşi, unde predă cursuri de hermeneutică a discursului politic, filosofie morală şi teoria conflictelor (la catedra de ştiinţe politice). În trecut (1996-2008) a predat cursuri de filosofie modernă, poststructuralism, filosofia limbajului şi teorii ale interpretării (la catedra de filosofie). Este doctor în filosofie al Universităţii „Al. I. Cuza" din Iaşi şi al Universităţii Lille 3, cu o teză în cotutelă despre „Critica reprezentării şi sfârşitul modernităţii la Michel Foucault" (2005). A fost bursier al Guvernului Francez (1995/1996, 2002-2004), al Guvernului României (2003), al Agence Universitaire de la Francophonie (postdoctoral, 2006/2007) şi al Maison des Sciences de l'Homme (*directeur d'études associé*, 2008). Este editor (împreună cu Ştefan Afloroaei şi George Bondor) al revistei *Meta. Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy* (www.metajournal.org). A publicat : *Hermeneutică şi discontinuitate* (Iaşi, 2011).

Carmen Chelaru, profesor dr. la Universitatea de Arte „George Enescu" din Iaşi, unde predă cursuri de muzicologie, stilistică şi analiză muzicală, bizantinologie. Secretar artistic al Filarmonicii din Iaşi. A publicat următoarele cărţi: *Cui i-e frică de Istoria muzicii?!,* Editura *Artes,* Iaşi 2007 şi *Muzica de cameră în cuvinte. Cvartetul de coarde Ad libitum*, Eitura *Artes,* Iaşi 2009, pentru care a primit medalia de bronz, respectiv de aur la Târgul de Carte Românească, Iaşi, 2009 şi 2010. A participat la mai multe proiecte artistice, precum: Festivalul de Muzică Românească (din 2007 până în prezent); Coordonator al primgramului Filarmonicii ieşene la Festivalul Internaţional „George Enescu" (din 1987 până în prezent); Festivalul „Sergiu Celibidache", Iaşi, 2006; Concursul Internaţional de Vioară „Ion Voicu", 2009 şi 2010.

Bogdan Creţu este lector dr., critic şi istoric literar. Volume publicate: *Arpegii critice. Explorări în critica şi eseistica actuale*, editura Timpul, Iaşi, 2005 (Premiul pentru debut al Uniunii Scriitorilor din România; Premiul pentru debut al revistei „Convorbiri literare"); *Matei Vişniec – un optzecist atipic*, Editura Universităţii „Al.I. Cuza" Iaşi, 2005 (Premiul pentru debut al „Ziarului de Iaşi", nominalizat la Premiul pentru debut

al revistei „România literară”), *Lecturi actuale. Pagini despre literatura română contemporană*. Editura Timpul, Iaşi, 2006 (Premiul pentru critică al revistei „Ateneu”), *Utopia negativă în literatura română* Editura Cartea românească, 2008 (Premiul de Excelenţă în critică literară, al Fundaţiei Naţionale pentru Ştiinţă şi Artă, Academia Română, 2009). Cronicar literar, eseist; a publicat în jur de 500 de articole în majoritatea revistelor culturale din ţară şi în volume academice. Redactor al revistei „Paradigma”. Membru al Uniunii Scriitorilor din România şi al Asociaţiei pentru Literatură Generală şi Comparată. Din 2010, este bursier postdoctoral în cadrul proiectul POSDRU/89/1.5/S/56815 *Societatea Bazată pe Cunoaştere – cercetări, dezbateri, perspective*.

Ştefan S. Gorovei (n.1948, Fălticeni), profesor la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iaşi (1996), preşedinte al Institutului Român de Genealogie şi Heraldica „Sever Zotta” (2011). Cercetări cu privire la Evul Mediu românesc; studii de genealogie şi heraldică (Moldova, secolele XIV-XIX); contribuţii la istoria culturii românesti medievale şi premoderne. Volume de autor: - *Maria Asanina Paleologhina. O prinţesă bizantină pe tronul Moldovei*, în colaborare cu Maria Magdalena Székely (Gorovei), carte tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfinţitului Pimen, Arhiepiscop al Sucevei şi Rădăuţilor, Sfânta Mănăstire Putna, 2006; *Mănăstirea Dragomirna*, cu fotografii de Victor Bortaş, Bucureşti, Editura „Victor B Victor”, 2006; în limbile română, engleză, franceză, germană; ***Princeps omni laude maior**. O istorie a lui Ştefan cel Mare*, în colaborare cu Maria Magdalena Székely, carte tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfinţitului Pimen, Arhiepiscop al Sucevei şi Rădăuţilor, Sfânta Mănăstire Putna, 2005; *Între istoria reală şi imaginar. Acţiuni politice şi culturale în veacul XVIII*, Ed. Universităţii „Al. I. Cuza”, Iaşi, 2003; *Întemeierea Moldovei. Probleme controversate*, Iaşi, 1997; *Petru Rareş*, *(1527-1538, 1541-1546)*, Bucureşti, 1982; *Muşatinii*, Bucureşti, 1976 (reeditată la Chişinău, 1991); *Dragoş şi Bogdan, întemeietorii Moldovei. Probleme ale formării statului feudal Moldova*, Bucureşti, 1973 ***Premii, distincţii***. Ordinul „Meritul Cultural” în grad de *Ofiţer* 2004. Premiul „Nicolae Bălcescu” al Academiei Române, 1978.

Leonte Ivanov este conferenţiar univ. dr. la Facultatea de Litere, şeful Departamentului de Slavistică. Volume de autor: *Imaginea rusului şi a Rusiei în literatura română. 1840-1945*, Editura „Cartier”, Chişinău 2004; *Studii tolstoievskiene. Retrospecţii literare*, Editura „Timpul”, Iaşi 2007; Volume traduse: Enciclopedia *Automobilele lumii: cele mai frumoase şi mai cunoscute*, Editura ARC, Chişinău 2007; F.M. Dostoievski, *Jurnal de scriitor*, Editura Polirom, Ediţia a III-a, Iaşi 2008. Traducere, note, indici, împreună cu Emil Iordache, Marina Vraciu şi Adriana Nicoară;Valeri Paniuşkin, Mihail Zîgar, *GAZPROM, noua armă a Rusiei,* Editura „Curtea Veche”, Bucureşti 2008. Traducere, împreună cu Marina Vraciu şi Daria Bighiu. Ediţii îngrijite: *Marele Inchizitor. Dostoievski în lecturi teologice*, Editura „Polirom”, Iaşi 1997; *Prinţesa Cantemir. Portret de epocă şi corespondenţă inedită*, Editura Universităţii „Al.I. Cuza” din Iaşi, 2005; *Prinţii Antioh şi Maria Cantemir în documente de epocă,* Editura Universităţii „Al.I. Cuza” din Iaşi, 2011, Traducere din rusă şi italiană, realizată împreună cu Marina Vraciu şi Dragoş Cojocaru.

Maria Magdalena Székely, profesor la Facultatea de Istorie a Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi. Membru–fondator al Comisiei de Heraldică, Genealogie şi Sigilografie – Filiala Iaşi (1993). Din 1996, secretar al acesteia. Membru-fondator al Institutului Român de Genealogie şi Heraldică „Sever Zotta" (1996). Din 1996, membru în Consiliul Ştiinţific al acestuia. Membru al Academiei Internaţionale de Genealogie (2007). Volume de autor: *Sfetnicii lui Petru Rareş. Studiu prosopografic*, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2002; ***Princeps omni laude maior.*** *O istorie a lui Ştefan cel Mare*, carte tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfinţitului Pimen, Arhiepiscop al Sucevei şi Rădăuţilor, Sfânta Mănăstire Putna, 2005, 629 p. (text) + 30 p. (ilustraţii) (în colaborare cu Ştefan S. Gorovei); *Maria Asanina Paleologhina. O prinţesă bizantină pe tronul Moldovei*, carte tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfinţitului Pimen, Arhiepiscop al Sucevei şi Rădăuţilor, Sfânta Mănăstire Putna, 2006, 290 p. (text) + 128 p. (ilustraţii) (în colaborare cu Ştefan S. Gorovei). Premiul pentru debut acordat volumului *Sfetnicii lui Petru Rareş* în cadrul Salonului Internaţional de Carte Românească, ediţia a XI-a, Iaşi, 2002. Premiul „Nicolae Iorga" al Academiei Române acordat volumului ***Princeps omni laude maior.*** *O istorie a lui Ştefan cel Mare* (2007).

Elvira Sorohan, profesor dr. la Facultatea de Litere, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi, specialistă în literatură română veche. Cărţi publicate: *Iluminismul transilvan* (1974); *Cantemir în cartea hieroglifelor* (1978); *Ipostaze ale revoltei la Heliade Rădulescu şi Mihai Eminescu* (1982); *Introducere în opera lui Budai-Deleanu* (1984); *Cartea cronicilor* (1986); *Miron Costin. Permanenţe ale mentalităţii româneşti* (1995); *Introducere în istoria literaturii române* (1998); *I.D. Sârbu sau suferinţa spiritului captiv* (1999); *Narator şi modelare umană în medievalitatea românească* (în colaborare) (2000); *Singurătatea scriitorului* (2004); *Călinescu în autoportret* (2007). Premiul Asociaţiei Scriitorilor – Iaşi, pentru critica şi istorie literara, 1978; Premiul Asociaţiei Scriitorilor – Iaşi, pentru istorie literară, 1998; Premiul pentru critică literară al revistei *Convorbiri literare*, 2000; Premiul *OPERA OMNIA* al Uniunii Scriitorilor din România - Filiala Iaşi (2009).

Claudia Tărnăuceanu licenţiată în filologie clasică la Iaşi, master în filologie clasică la Bucuresti, doctor din 2006; Lector dr. la Catedra de Limbi Clasice a Facultăţii de Litere, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi; preocupări axate pe latina târzie, medio şi neo-latina. În 2008, publică volumul *Limba latină în opera lui Dimitrie Cantemir: Vita Constantini Cantemyrii. Studiu lingvistic şi literar*, Iaşi, Editura Universităţii „A.I. Cuza", pentru care primeşte premiul „B.P. Hasdeu" al Academiei Române (2010). Colaborează la volumul *Fontes Historiae Daco-Romanae Christianitatis - Izvoarele istoriei creştinismului romanesc* (traduceri inedite din latină şi greacă de Mihaela Paraschiv, Claudia Tărnăuceanu, Wilhelm Dancă, selecţia textelor, studiu introductiv, notiţe bibliografice, note şi comentarii, indice de Nelu Zugravu), Iaşi, 2008; publică volumul *Gramatică a limbii latine. Morfologia (cu aplicaţii pe texte juridice)* – Iaşi, 2011 (ambele la Editura Universităţii „A.I. Cuza"); coeditor, împreună cu Mihaela Paraschiv, al volumelor *Antichitatea şi moştenirea ei*

spirituală (2007), *Hereditas antiqua* (2009), *Perennitas antiquitatis* (2011) şi, împreună cu Doina Spiță, al volumului *Galapro sau despre intercomprehensiune in limbile romanice* (2010).

Laura Lazăr Zăvăleanu – lect. univ. la Facultatea de Litere a Universității „Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca, Catedra de Literatura română, Teoria literaturii şi Etnologie, titular al Cursului de Literatură română veche şi premodernă. Licențiată în Litere (1998) şi Studii Europene (2000), doctor în filologie (2006), autoare de studii şi articole de critică şi hermeneutică literară publicate în reviste şi în volume colective din țară şi din străinătate.

Irina Zamfira Dănilă, lector univ. dr. la Universitatea de Arte „G. Enescu" din Iaşi (din 2008), disciplinele Muzică psaltică, Paleografie bizantină, Folclor muzical, Etnomuzicologie. Codirijor al corului psaltic „Floralia" al specializării Muzică religioasă. Doctoratul susținut în 2011 cu tema *Valorificarea sursei bizantine şi psaltice în creația compozitorilor din Moldova*, sub îndrumarea prof. univ. dr. Mihail Cozmei. A fost membru în echipa de cercetare-redactare a grantului CNCSIS *Catalogul manuscriselor de muzică sacră din Moldova – sec. XI-XX,* vol. I-II, Iaşi, Ed. Artes, 2010. A participat la conferințe naționale şi internaționale (Chişinău, Iaşi, Thessalonik – Grecia). **Studii publicate, conferințe** (selectiv): *The publication of Ghelasie the Bessarabian's music – an invaluable restitution for Romanian psaltic music*, comunicare sustinuta in cadrul International Conference of Musicology "Crossroads – Greece as an Intercultural Pole of Musical Thought and Creativity", Aristotle University, IMS Regional Association for the Study of Music on the Balkans, Thessaloniki, June 6-10, 2011; *A Suggested Framework for the Research of Psaltic Music Manuscripts in Religious Music Higher Education,* in *Recent Researchers in Educational Technologies*, Proceedings of the 7th WSEAS/IASME International Conference on Educational Technologies (EDUTE '11), Iasi, Romania, July 1-3, 2011.

Apărut: 2012 • Format 16,5 × 23,5 cm

Iaşi, str. Grigore Ghica Vodă nr. 13
Tel. Dif.: 0788.319462; Fax: 0232/230197
editura_ie@yahoo.com; www.euroinst.ro

Volum elaborat în cadrul proiectului POSDRU/89/1.5/S/56815.
Se distribuie GRATUIT.